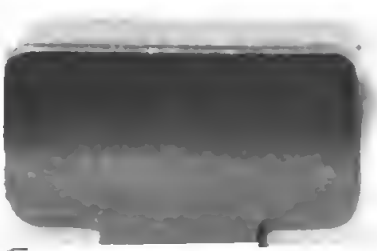
201
52 F
15



Hiſtoriſche Entwickelung

der

ſpeculativen Philoſophie

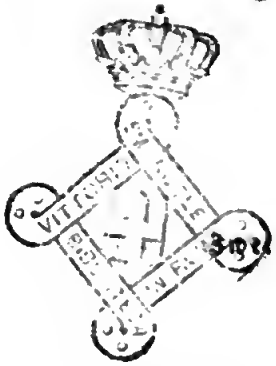
von Kant bis Hegel.

Zu näherer Verſtändigung des wiſſenſchaftlichen Publicums mit der neueſten Schule

dargeſtellt

von

Heinrich Moritz Chalybäus.



BIBLIOTECA NAZ
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Zweite verbeſſerte und vermehrte Auflage.

Dresden und Leipzig,
Arnoldiſche Buchhandlung.
1839.

Seiner

Königlichen Hohheit

dem

Prinzen Johann,

Herzog zu Sachsen

ꝛc. ꝛc. ꝛc.

in tiefster Verehrung

zugeeignet.

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Vorrede

zur ersten Auflage.

Ueber Veranlassung und Zweck dieser Vorträge giebt die Einleitung Auskunft; mit der weiteren Verbreitung derselben durch den Druck hoffe ich dem Bedürfniß eines großen Theiles der wissenschaftlich Gebildeten entgegen zu kommen, namentlich solcher, die mit ihren Universitätsjahren noch der Blüthenzeit Kantisch-Jacobischer Philosophie angehörten, später aber unter Berufsgeschäften nicht mehr die nöthige Muße fanden, um den Fortgang dieser Wissenschaft mit gleichem Eifer zu verfolgen und von dem Rechte Gebrauch zu machen, welches jedem wissenschaftlich Gebildeten zusteht, nämlich Kenntniß zu nehmen von den Verhandlungen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit in den Philosophenschulen, aus welchen Vielen jetzt nur noch seltsame und unverständliche Sibyllenblätter zufliegen. Anderseits dürften auch die jüngeren Zeitgenossen bei ihrem [illegible]

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

auf Akademieen in dieſem Buche keinen unwillkommenen Begleiter finden, nicht um ſich bei ihm zu begnügen, ſondern um ſich während des allgemeinen Streites der Meinungen nur erſt einigermaßen zu orientiren, dadurch aber angeregt und in den Stand geſetzt zu ſehen, aus den Quellen ſelbſt zu ſchöpfen. Die hiſtoriſche Entwickelung ſollte die Selbſtthätigkeit des Leſers durchaus in Anſpruch nehmen, auf keiner früheren Stufe dem ſpäteren, reiferen Urtheil deſſelben vorgreifen, ſondern ihn vielmehr im eigenen Denken die Selbſterfahrungen machen laſſen, worin ein unbefangenes Urtheil und philoſophiſches Wiſſen überhaupt beſteht.

Es gehört gewiß keine geringe Selbſtverläugnung dazu, den ganzen Weg, den man ſich ſelbſt erſt mit Mühe gebahnt hat, zum Nutzen und Frommen Anderer noch einmal von vorn anzutreten, ſich völlig in den Geſichtskreis dieſer Anderen zurück zu verſetzen und noch einmal in der ſprachlichen Darſtellung mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die man im Denken für ſich ſelbſt längſt überwunden zu haben glaubt. Ebendeßhalb hat ſich wohl auch noch kein namhafter Philoſoph entſchließen mögen, dieſem didaktiſchen Zwecke Zeit und Mühe zu opfern. Möge man alſo meine Gabe ſo lange benutzen, bis ein Anderer Beſſeres gewährt!

Meine am Schluſſe deutlich hervortretende Ueberzeugung ſicherte mir, wie ich glaube, einen freien Stand-

punct außerhalb der ſich bekämpfenden Parteien; dabei ſollte Deutlichkeit das erſte Geſetz für die Darſtellung, und, wo dieſe der Natur des Gegenſtandes und der eigenthümlichen Schulſprache wegen nicht mehr möglich ſchien, vorſichtige Beſchränkung die zweite Regel ſein; nur ein tieferes Eindringen in die Principien der Syſteme ſchien unerläßlich; die weitere Ausführung derſelben mußte in einer allgemeinen Charakteriſtik abgethan werden; — denn eine in allen Theilen gleichmäßig gehaltene Darſtellung und vollſtändige Geſchichte der neueſten Philoſophie lag nicht in meinem Plane.

Ob der rechte Ton getroffen worden ſei, konnte nur ein Verſuch lehren; dieſer wurde im Winter $18\frac{35}{36}$ in einem Kreiſe von Männern gemacht, die, größtentheils dem höheren Staatsdienſte angehörig, alle wißbegierige Verehrer der Wiſſenſchaft, zum Theil ſelbſt Notabilitäten in verſchiedenen Zweigen der Literatur waren, und er hatte das ſeltene Glück, das Auditorium nicht nur bis zum Schluſſe zu erhalten, ſondern es auch noch mehr und mehr zu füllen. Daher die Einkleidung in den Styl der Vorleſung, an dem ich bei'm Abdrucke Weſentliches zu ändern nicht für gut fand; daher aber auch viele in ſtyliſtiſcher Hinſicht nicht ganz zu rechtfertigende und für manchen Leſer vielleicht ermüdende Wiederholungen. Ein Theil derſelben iſt durch Verweiſung auf das Vorhergehende beſeitigt, viele gefliſſentlich beibehalten worden, weil es für den gegebenen Zweck nicht überflüſſig

ſchien, Manches in mannigfachen Verbindungen und Ausdrücken zwei- und dreimal zu ſagen. Anſtatt jener beſeitigten Stellen ſind anderwärts einige neue Zuſätze gemacht, das Ganze aber in bequemere Abſchnitte getheilt worden, als die faſt zweiſtündigen Vorträge umfaßten, was hier für diejenigen Leſer bemerkt wird, welche zu Zuhörern gehabt zu haben, ich mir zu beſonderer Ehre rechne.

Dresden im Mai 1837.

D. V.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die Vorrede zu einer neuen Auflage, beſonders wenn dieſe ſo bald erfolgt, wie die gegenwärtige, iſt ohne Zweifel die erwünſchteſte Gelegenheit für den Autor, ſich mit ſeinen Recenſenten auseinander zu ſetzen. Ich habe in der Hauptſache keinen Grund, den meinigen zu grollen; denn die Hauptſache war hier die Unparteilichkeit und Klarheit der Darſtellung, und dieſe iſt allſeitig anerkannt, ja zum Theil über mein Erwarten gerühmt worden. Gegründete Ausſtellungen habe ich bei dieſer neuen Ausgabe berückſichtigt, ſo viel mir Zeit und Kräfte erlaubten, z. B. Herbart's Syſtem weniger „ſtiefmütterlich," und das Hegel'ſche nicht ſo kurz behandelt, wie es im Vergleich mit der Darſtellung des Schellingſchen in der erſten Ausgabe erſchien. Ob dieſe Erweiterungen wirklich zum Vortheil der Sache wie des Leſers dienen werden, wird ſich zeigen; wem es bloß um ein hiſtoriſches Wiſſen zu thun iſt, der wird die neu hinzu-

gekommenen Vorleſungen, ohne viel einzubüßen, überſchlagen. — Eine größere Vollſtändigkeit in der hiſtoriſchen Grundlegung zu Kant's Syſtem, namentlich durch Herbeiziehung des Leibnitz-wolfiſchen Rationalismus, liegt hier außer dem Geſichtskreis, wo von dem Kantiſchen, als dem Bewußtſein der Gegenwart, unmittelbar ausgegangen wird und des Lockeſchen Empirismus nur Erwähnung geſchieht, um der Sache nach den natürlichſten Anknüpfungspunct an der ſinnlichen Gewißheit zu gewinnen.

Was dagegen meine eigene Anſicht betrifft, die in der Anordnung des Ganzen, ſo wie am Schluſſe nicht gänzlich unterdrückt werden konnte, ſo iſt es gerade ſo gekommen, wie vorauszuſehen war; was die Herbartianer getadelt haben, haben die Hegelianer gelobt, und umgekehrt. Nur haben beide, wie ich bekennen muß, gerade auf dieſe Zugabe ein zu großes Gewicht gelegt, und in ſofern falſch verſtanden, als ſie das Buch, trotz meiner ausdrücklichen Erklärung, dennoch für einen verkappten Vorläufer oder Vertheidiger eines beſtimmten Syſtems genommen haben. In dieſer irrigen Vorausſetzung hat man es einerſeits mit Suabediſſen und Krauſe (warum nicht vielmehr mit Hillebrand?) in Parallele geſtellt, anderſeits ſich die undankbare Mühe gegeben, die Grundzüge zu eigenthümlichen Anſichten daraus hervor zu ziehen. Ich habe allerdings eine, wie ich glaube, ſehr beſtimmte Ueberzeugung, und wer ſich die Mühe geben will, ſie herauszufinden, der mag ſie in dem ſuchen, was hier über die verſchiedenen „Me-

thoden" — freilich auch nur kurz, dem Zwecke des Buches angemeſſen, aber doch hoffentlich unzweideutig — geſagt worden iſt. Ich habe dieſe Zuſätze beigefügt, um wo möglich den Mißdeutungen Derjenigen zu entgehen, die zwiſchen den Zeilen leſen wollen, hoffe aber auch, daß man es nicht verübeln wird, wenn ich anderſeits die frühere Darſtellung beibehalten habe, die im Grunde auf daſſelbe hinausläuft, und für die Mehrzahl der Leſer verſtändlicher iſt. Was dieſen nur beiläufigen Nebenzweck der hiſtoriſchen Darſtellung, die man immer als die Hauptſache betrachten wolle — anlangt, ſo iſt er erreicht, wenn von dem, was meiner Ueberzeugung nach die Wahrheit iſt, nämlich daß die Philoſophie weder in dem einen, noch in dem andern Syſteme der Gegenwart den Triumph ihrer Vollendung zu feiern habe, ein tieferes — wenn auch vor der Hand noch unbeſtimmtes Gefühl angeregt, und Blick und Muth für weiteres Vordringen frei erhalten wird. Eine Darſtellung, wie die meinige, kann nicht zu der Eitelkeit verleiten, mit Verwerfung und Verachtung der Syſteme der Gegenwart, ſelbſt auf jugendlich-neue Erfindungen in's Blaue auszuziehen; ſie ſoll, hoffe ich, vielmehr von ſolchen Beſtrebungen zum gründlichen und vorurtheilsloſen Studium des bereits Geleiſteten zurückrufen. Wer ſchon eine feſte philoſophiſche Ueberzeugung errungen, in einem Syſteme wiſſenſchaftlich vollkommen Ruhe und Genüge gefunden — wohl ihm! wir wollen ihm ſein Glück nicht verkümmern, und begreifen wohl, wie ärgerlich ihm jedwede Störung

ſein muß. Aber wir ſehen den beiweitem größeren Theil unſerer Zeitgenoſſen, darunter Männer genug vom Fache, ja — täuſchen wir uns nicht — ſelbſt den Altmeiſter Schelling, welcher ſein Zeitalter zuerſt in die gegenwärtige Richtung inſtradirt hat, annoch nicht in dieſer vollen Zuverſicht und Seligkeit des Wiſſens ſchwelgen; wir betrachten anderſeits die Selbſtbeſchränkung und Genügſamkeit im Wiſſen, die das entgegengeſetzte Syſtem ſeinen Schülern auferlegt, als ein unfreiwilliges Geſtändniß von derſelbigen Art und Bedeutung — und kurz, wir ſind geſonnen und gemuthet, unſere freie Anſicht ferner zu vertheidigen, nicht aber aus was immer für einem Grunde oder etwa nur faute de mieux einer Partei im Worte ganz, im Herzen halb zu huldigen.

Dresden den 1. März 1839.

D. V.

Erſte Vorleſung.

(Einleitung. Wiſſenſchaftliche Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie. Anknüpfung an den ſenſualiſtiſchen Standpunct.)

Das Anerbieten, in dieſem Kreiſe eine Reihe von Vorträgen über den Gang und Charakter der neueſten ſpeculativen Philoſophie zu eröffnen, hat gleich bei der erſten Ankündigung eine weit allgemeinere Beachtung gefunden, als ich mir verſprechen durfte — ein Beweis, wie ich meine, daß das Bedürfniß, ſich über dieſen Gegenſtand zu belehren, ſowohl unter den wiſſenſchaftlich Gebildeten einer früheren Schulzeit, als auch unter denen, die neu herantreten, ſo lebhaft und allgemein gefühlt wird, daß es wenigſtens nicht allein an der Bereitwilligkeit der Hörer liegen kann, wenn die Verſuche, das Geheimniß der neueſten ſpeculativen Schule in einen weiteren Kreis von wiſſenſchaftlich Gebildeten auszubreiten, bisher noch größtentheils mißlungen ſind. Haben Andere es vielleicht an der nöthigen Klarheit und Einfachheit der Rede — Andere über dem Beſtreben, allgemein verſtändlich zu ſprechen, an der wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit allzuſehr fehlen laſſen, ſo gebricht es mir, wie ich wohl fühle, bei den wenigen mir in dieſem Kreiſe zugemeſſenen Winterabenden und den mannigfachen heterogenen Berufsgeſchäften hauptſächlich an dem gehörigen Maße von Zeit, um mich mit wünſchenswerther Ruhe und Umſicht in dieſem unabſehbar weiten Felde bewegen zu können.

Allein die allergrößte Schwierigkeit liegt ohne Zweifel in der Sache ſelbſt. Erklärt doch die neueſte Schule ſelbſt ihre Philoſophie ausdrücklich für eine eſoteriſche Wiſſenſchaft, die

immer auf den engen Kreis der Eingeweihten beſchränkt bleiben werde, ja beſchränkt bleiben ſolle, weil ſie nur dadurch Philoſophie iſt, daß ſie ihr wiſſenſchaftliches Gewand — dem ungeweihten Auge ein undurchdringlicher Schleier — nicht ablege.

Allerdings — und täuſchen wir uns hierüber nicht in unſern Erwartungen — allerdings iſt es völlig gegründet, daß die Philoſophie nur in ihrer eignen ſtreng wiſſenſchaftlichen Form Philoſophie iſt, daß man nicht philoſophirt, wenn man philoſophiſche Gegenſtände hiſtoriſch auffaßt, und etwa nur aus den Reſultaten eines philoſophiſchen Syſtems die Philoſophie ſelbſt begriffen zu haben meint. Dieß iſt eben ſo wenig möglich, als man z. B. einen deutlichen Begriff von der Rechnenkunſt haben würde, wenn man gewiſſe berechnete Summen, etwa einer Zinstabelle und dergl., auswendig gelernt hätte.

Alles beruht hier auf der Selbſtthätigkeit und Freiheit des Denkens. Auch die Lehrweiſe dieſer Wiſſenſchaft iſt deßhalb von dem Vortragen, dem tradere jeder poſitiven Kunde durchaus verſchieden; ſie kann gar nichts poſitiv hin- oder eingeben, ſie kann blos, um mit Socrates zu reden, als *Μαιεύτρια* im Zuhörer das Denken entbinden, damit ſich dieſes frei, damit es ſich ſelbſt bewege.

Die Philoſophie ſteht dem geſunden Menſchenverſtande nicht entgegen, aber ſie geht mit ihren Forderungen ſtets über die alltägliche Fertigkeit deſſelben hinaus und muthet ihm viel mehr zu, als er leiſten zu können ſich ſelbſt bewußt iſt. Niemand, als er, ſoll das Recht haben, ſich über Alles ſelbſt zu verſtändigen, Alles ſelbſt zu beurtheilen; er ſoll nichts glauben, was er nicht in ſich ſelbſt, d. h. innerlich im Bewußtſein, erfahren hat; es ſoll überhaupt im Gebiete der Philoſophie nichts gläubig angenommen, ſondern es ſoll Alles und Jedes, was man annimmt, nur deßhalb angenommen werden, weil man ſich ſelbſt davon überzeugt hat, weil man es weiß.

Die theoretiſche Philoſophie iſt nichts weiter als die ſelbſterrungene Einſicht, wie man überhaupt etwas gewiß wiſſen könne; ſie iſt die Wiſſenſchaft vorzugsweiſe. Sie

ſoll in allen Dingen, die man wiſſen kann, nicht das bloße Meinen und Glauben unterſtützen, ſie ſoll es vielmehr als ſolches aufheben und in zuverläſſiges Wiſſen verwandeln; ſie duldet in ihrem Gebiete keine Ungewißheit, ihr Gebiet aber reicht auch nur ſo weit, als das Wiſſen reicht; Alles, was man nicht im ſtrengſten Sinne des Wortes wiſſen kann, ſcheidet ſie aus, und gibt ihm keine andere Bedeutung, als eben die des Jenſeitigen, des über der Grenze Liegenden — Tranſcendenten — nur dienlich, um daran ihre Grenzen zu bezeichnen.

Worin dieſes eigenthümliche Wiſſen beſtehe, und welches dieſe nothwendigen Grenzen ſeien, dieß läßt ſich im Voraus nicht im Allgemeinen angeben, denn hierin ſind die verſchiedenen Syſteme ſelbſt nicht einſtimmig. Es giebt Syſteme — und wir werden gerade die neueſten als ſolche kennen lernen — welche im Weſentlichen gar keine ſolche Grenzen anerkennen, und jede Philoſophie, auch die beſcheidenſte, hat wenigſtens das Beſtreben, dieſe Grenzen immer weiter hinauszurücken; immer vollſtändigeres, erweitertes Wiſſen iſt ihr Ziel. Aber noch iſt ſie nicht zum vollkommenen Wiſſen erhoben; ſie iſt noch immer nicht die ἐπιστήμη, nach der Platon trachtete, noch immer nicht die Weltweisheit; ſie muß ſich noch mit dem beſcheidenen Namen des Strebens, der Liebe zu derſelben begnügen.

Dieſe Liebe zum Wiſſen aber iſt uns eingeboren. Es kommt eigentlich gar nicht auf den Menſchen an, ob er philoſophiren will, oder nicht; er muß es, und er thut es inſtinctmäßig, jeder freilich nach ſeiner Weiſe; es kommt nur auf ihn an, wie weit er gehen, wie bald er ſich auf dieſem Wege wieder der Bequemlichkeit und Gewohnheit mehr oder weniger überlaſſen wolle; „Tauſenden für einen iſt das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo ſie des Nachdenkens müde geworden," ſagt Leſſing; immer aber werden ſie doch wenigſtens ein Scheinbild vom Wiſſen haben, es ihre Ueberzeugung nennen, und daran etwas Echtes zu beſitzen glauben.

Da nun aber die wahre Wiſſenſchaft ſelbſt ihren Gang geht fern vom Volke, ſo vernimmt dieſes allerdings immer nur die Reſultate der philoſophiſchen Forſchung, der vorange-

gangenen Periode, und dieſe fermentiren nun unter der Menge als eingeſogene Meinungen, erlernte Kenntniſſe, angenommene Grundſätze, in der That nur als ein ererbter Glaube, doch ſubjectiv für jeden Einzelnen als Stellvertreter ſelbſterrungener Ueberzeugungen. Für die Beſitzer ſind ſie Philoſophie, weil immer eine gewiſſe Selbſtthätigkeit dazu gehörte, ſie ſich anzueignen, für den höher ſtehenden Beobachter freilich wären ſie dieß nicht. Denn — und dieß erſcheint mir als der ſchärfſte Unterſchied zwiſchen dem eigentlich wiſſenſchaftlich Gebildeten und dem ſogenannten Nichtgelehrten — der wiſſenſchaftlich Gebildete, der Gelehrte, wie er ſein ſoll, iſt einmal und für immer dem Elemente des blinden Glaubens entriſſen, er iſt derjenige, welcher *wiſſen* will, was die Andern *glauben*, beurtheilen, was die Andern ungeprüft hinnehmen, und von dem man auch eignes Urtheil erwartet, den man ſelbſt im Staate für eigne Urtheilsloſigkeit verantwortlich machen kann. Der Richter, der Lehrer, der Arzt — ſie müſſen nach ſelbſteigner Ueberzeugung handeln, dieſe iſt ihnen nicht etwa blos erlaubt, ſondern ſie iſt ihnen zur Gewiſſensſache geworden, und in ſo fern ſie dieſe Ueberzeugung auf die letzten unmittelbar gewiſſen Gründe zurückführen, ſind ſie Philoſophen, wandeln ſie auf dem Gebiete derjenigen Wiſſenſchaft, die eigentlich die Wiſſenſchaftlichkeit aller Disciplinen iſt.

Der wiſſenſchaftliche, ſelbſtdenkende Menſch iſt, ſagte ich, auf immer dem Gebiete des bloßen Autoritätsglaubens, dem unreflectirten Dafürhalten entführt, und nie wird er den Rückweg zu ſeiner alten Ueberzeugung, Ruhe und Befriedigung anders finden, als ganz durch die Wiſſenſchaft hindurch.

Zuerſt und zumeiſt zeigt ſich dieß auf dem Gebiete des im engern Sinne ſogenannten Glaubens, d. i. der religiöſen Ueberzeugung; ja man betrachtet insgemein die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, als den Hauptinhalt der Philoſophie, und ſie als den Weg, um zur feſten Ueberzeugung von dieſen höchſten Dingen zu gelangen. So wird die Philoſophie zugleich Angelegenheit des Herzens; ſie muß es, ſie ſollte es wenigſtens für Jeden werden, der aus ſeinem

Kinderglauben einmal heraus, und doch darum nicht gleichgiltig für die höchste, heilige Wahrheit geworden, der noch nicht zu der Ironie sich verloren hat, mit welcher ausgerufen wird: „Was ist Wahrheit!"

Der Baum der Erkenntniß war es ja, von dem gleich am Anfange gekostet worden ist; war diese Frucht wirklich eine verbotene für den Menschen, so hätte er sich freilich nie mit dem Denken einlassen sollen; uns aber ist es nun seit Adam einmal angethan; wir können es nicht mehr lassen, und so müssen wir weiter, weil wir nicht mehr zurück können.

Der Glaube, d. h. hier speciell der Autoritätsglaube, ist — das kann man sagen — aus dem Geiste der Gebildeten verschwunden, und es schlägt keine Formel mehr an, die ihn zurückbeschwören soll; ja diese vergebliche Bemühung dürfte wohl recht eigentlich als die Qual unsers Zeitalters bezeichnet werden. Es wird also auch in allen hohen und heiligen Dingen nichts mehr übrig bleiben, als freie und vernünftige Selbstüberzeugung. Die Philosophie in ihrem theoretischen und praktischen Theile muß diese Selbstüberzeugung endlich herbeiführen. Dieß ist der dunkel gefühlte Grund, weßhalb wir uns ihr als Führerin so gern anvertrauen möchten, wenn sie nur leistete, was ihres Amtes ist. Allein die meisten Menschen fordern nicht blos überhaupt Wahrheit von ihr, sondern sie schreiben ihr auch vor, was Wahrheit sein soll; sie soll den Proceß ihrer Wünsche und Ansprüche führen und gewinnen, so unlauter diese auch sein mögen; sie soll gerecht und heilig sprechen, was ihnen vortheilhaft und bequem ist.

Aber auch die Beßten betreten den Weg dieser Wissenschaft oft nur darum, um das Verlorene, den Kinderglauben, wiederzufinden; sie wollen nicht sowohl eine höhere und reinere, sondern sie wollen die gewohnte, alte, wohlthuende Wahrheit — jene milde Dämmerung wieder haben; ihre Augen schmerzen, wenn die Philosophie mehr Licht giebt, als diese vertragen können, und sie nennen es ein verzehrendes Feuer.

Aber wenn es auch oft weder Licht, noch Feuer wäre, was von der Philosophie ausgeht, sondern vielmehr Dunkelheit und Kälte, was bleibt uns, die wir einmal von jener

Frucht der Erkenntniß gekoſtet haben, was bleibt uns Anderes übrig, als dieſe Feuer- und Froſtprobe muthig zu beſtehen? Wenn ein philoſophiſches Syſtem — d. h. auf dieſem weiten Wege nur ſo viel als ein Schritt — nicht ſogleich zum Ziele, ja nicht einmal dem Ziele ſichtlich näher, ſondern vielleicht gar abwärts zu führen ſcheint, ſo klagen die Meiſten, wie billig, über Täuſchung; denn wenige Menſchen haben Zeit, in ihrem Leben mehr als einen Schritt vorwärts zu thun; — ſo verwerfen ſie dieſe oder jene Philoſophie als falſch, und nach einigen vergeblichen Verſuchen verzweifeln ſie ganz an derſelben, reißen ſich von der Führerin los und ſtürzen ſich zurück in den Glauben, d. h. in die Nichtphiloſophie, wo es ihnen vordem, wie Kindern in der Heimath, ſo wohl ging. Leider iſt die ſpäte Rückkehr in die Heimath nur immer mehr wehmüthig als befriedigend, denn ſie iſt nicht zugleich Rückkehr in die Kindheit; und ſo iſt jeder Verſuch, jenen naiven Glauben künſtlich wiederzuerzeugen, nichts als ein poetiſcher Traum, der uns erſt recht daran erinnert, was wir unwiederbringlich verloren haben.

„Sonſt ſtürzte ſich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernſter Sabbatſtille;
Da klang ſo ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
Und ein Gebet war brünſtiger Genuß.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu ſtreben,
Woher die holde Nachricht tönt,
Und doch, an dieſen Klang von Jugend auf gewöhnt,
Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben." — —

Hat man aber einmal, wie Fauſt, die Hoffnung aufgegeben, in der Philoſophie eine klare Beweisführung für jene Ideen zu finden, ſo hört ſie auch auf, von allgemeinem, menſchlichem Intereſſe zu ſein. Dieſe merkwürdige Veränderung in der Anſicht und dem Vertrauen des Publicums ſchien ſeit etwa fünf und zwanzig Jahren wirklich eingetreten zu ſein, nachdem man die Wiſſenſchaft vorher lange mit Herzensantheil und zur Herzensberuhigung ſtudirt hatte. Als ſie aber einmal theils ſtillſchweigend zugeſtanden, theils offen erklärt hatte, ſie könne und wolle nichts, als zunächſt die Natur begreiflich machen, und ſich vermaß, auch jene höchſten

Ideen in den Kreis der Naturnothwendigkeit herabzuziehen, da wurde sie von ihren Verehrern größtentheils verlassen; man begnügte sich mit ein wenig Logik und Psychologie zum Schul- und Kanzelbedarf, und die Metaphysik aß nur etwa noch bei Physikern und Physiologen ein dürftiges Gnadenbrot. Dem größeren wissenschaftlichen Publicum erschien die Muse Platon's im Gewande der sogenannten Naturphilosophie und des Pantheismus unheimlich, wie eine Nachtwandlerin, und Jedermann, der nicht mit seinem christlichen Gewissen zerfallen wollte, hielt sich fern von ihr und still.

Plötzlich aber streifte sie ihr phantastisches Gewand ab und erschien als gestrenge Disciplin, durch und durch als reine, trockene Logik wieder selbstständig auf dem Katheder. Der Schüler freute sich der erneuten wissenschaftlichen Würde seiner Meisterin und schnürte den Fuß willig in den engen logischen Stiefel, — denn immer war den Deutschen dieser Zwang lieber als ein schlotternder Soccus. Aber leider hatte die Meisterin eine so gänzlich fremde, fast barbarische Sprache angenommen, daß Niemand ihre Rede in seine eigne Denkweise frei zu übersetzen vermochte, daß nicht einmal die meisten Philosophen ex professo, geschweige das Publicum, sie mit Sicherheit zu deuten verstanden, und was die wenigen Eingeweihten öffentlich davon verlautbarten, in abgerissenen Redensarten wie unsinnig und gotteslästerlich klang. Gewiß, das Mißverständniß und die Spannung zwischen Schule und Leben konnte nicht größer sein.

Dennoch hat eben dieser Mann, welcher die Philosophie, wie man sagte, in ein unzugängliches Eis eingefrieren ließ, gerade über die Geschichte der Philosophie, d. h. über den Gang und Zusammenhang der verschiedenen successiven Systeme, eine Ansicht geltend gemacht, der wir, als einer richtigen Beobachtung, unsern Beifall auch dann nicht versagen können, wenn wir auf die tiefer liegenden Gründe dieser Erscheinung vor der Hand noch gar nicht eingehen, oder sie uns vielleicht ganz anders, als in Hegel's Sinne, erklären möchten*).

---

*) Hegel's Geschichte der Philosophie. Werke Bd. XIII. S. 22 fgg. Phänomenologie Vor. S. 3.

Während nämlich die gewöhnliche Anſicht dieſe iſt, daß alle Syſteme bisher nur mißlungene Verſuche geweſen ſeien, das Räthſel der Welt zu löſen, daß man auf's Gerathewohl bald dieſen, bald jenen Weg eingeſchlagen, den einzig rechten aber bisher noch immer gleich von Haus aus verfehlt habe, und deßhalb immer ganz vom Ziele abwärts gerathen ſei — während dieſes, ſage ich, die gewöhnliche Meinung iſt, wird man jener neueren Anſicht zu Folge allerdings einen ſehr genauen, ja einen organiſchen Zuſammenhang unter den verſchiedenen Syſtemen zu denken haben; in ſo fern ſich nämlich zeigt, daß der menſchliche Geiſt ſeit der Emancipation der Philoſophie aus den Feſſeln des poſitiven Chriſtenthums, worin ſie während der ſcholaſtiſchen Periode gelegen, immer fortgeſchritten, unausgeſetzt in ſeiner Selbſtentwickelung begriffen geweſen iſt. Gleichwie nämlich das Erwachen des Bewußtſeins in jedem Individuum gewiſſe Stadien durchläuft, anfangs mit gedankenloſem, ſinnlichem Anſchauen ſich begnügt, bald aber verſtehen will, was es ſieht, in die Region des Verſtandes eintritt, der ein unerwartetes Licht, damit aber auch zugleich Zweifel und Widerſprüche hervorruft und in ſeine eigenen Lehrſätze ſich verwickelt, ſo daß er ſich durch ſich ſelbſt gezwungen ſieht, einen höhern Standpunct zu nehmen, auf welchem dann das Bewußtſein zuletzt bis zu reiner Vernünftigkeit geſteigert wird — ſo wie dieß im Individuum der pſychologiſche Hergang iſt, ſo iſt es auch in der Gattung, d. h. im Bewußtſein der Menſchen überhaupt, welches ſich auf jeder Bildungsſtufe in der Wiſſenſchaft am ſchärfſten ausſpricht.

Wenn Hegel ſein Syſtem für die äußerſte und höchſte Stufe, für die Vollendung dieſes Bewußtſeins gehalten hat, über welche hinaus im Weſentlichen kein Fortſchritt mehr möglich ſei, ſo iſt ihm begegnet, was den meiſten großen Philoſophen widerfuhr, die, jeder ſeines Ortes, den Stein des Siſyphos zum Stehen gebracht zu haben glaubten — er hat geirrt, — und indem ſeine Schüler dieſen vermeintlichen Triumph alles Ernſtes verkündigten, haben ſie nicht mehr oder minder gethan, als was in verſchiedenen Perioden die getreuen Anhänger aller Meiſter thaten; aber eben dadurch haben ſie auch dem Meiſter und der Kunſt offenbar geſchadet.

Hegel's Syſtem fällt vielmehr, wie alle vorhergehende, als ein Moment, als ein einzelner Schritt auf dem weiten Wege, ſelbſt wieder in die fortſchreitende Bewegung; und hat ſich mit demſelben die Philoſophie in ihrem Gange wirklich einmal wieder feſt auf den einen Fuß niedergelaſſen, ſo kommt es nun darauf an, den andern wieder zu heben, um geſtützt auf jenen, einen neuen Schritt vorwärts zu thun.

Denn ſollte etwa die Philoſophie das Einzige in der weiten Welt der Körper und Geiſter ſein, was ſtill ſtehen bliebe? Wie in der ganzen Natur kein Stillſtand, ſondern nur Bewegung, ja, genau beſehen, in der Bewegung ſelbſt keine einzige vollkommen gleiche Wiederholung ſtattfindet, wie ſelbſt das Naturleben ſeine Epochen, mithin eine Naturgeſchichte im eigentlichen Sinne des Wortes hat, Epochen freilich, die unvergleichbar weiter, als die der Menſchengeſchichte auseinander liegen — wie alſo die Natur ſelbſt in ungeheuren Schöpfungsperioden fortgeſchritten iſt und immer noch fortſchreitet, die erſt, wenn ſie längſt vorüber ſind, einiger Maßen in den Schichten und Verſteinerungen der Erdkruſte, oder in der Veränderung der Lage des Thierkreiſes zur Erdaxe unſerm jungen Wiſſen ſichtbar werden können — ſo hat ſicher auch der menſchliche Geiſt die ſeinigen, wie ſchon unſere verhältnißmäßig kurze Weltgeſchichte und die noch kürzere der Philoſophie beweiſt.

Wie wir ſehen, daß im Organismus der Natur ſtets ein Gegenſatz den andern vorausſetzt, ein Blatt am Zweige ein entgegengeſetztes gleichſam zum Gleichgewichte hervorruft, ſo thut ſich dieſes Geſetz auch im Wachsthume des Geiſtes, in der organiſchen Entwickelung des Bewußtſeins hervor. Indem nämlich im Ganzen Fortbildung erzielt wird, wird die Veränderung im Einzelnen durch Gegenſätze hervorgerufen; denn wir ſehen, wie immer eine philoſophiſche Grundanſicht, wenn ſie ſich nur erſt beſtimmt ausgeſprochen hatte, nothwendig eben dadurch auch einſeitig hervortreten mußte. Es trat ihr, vom Widerſpruche geweckt, ſofort die entgegengeſetzte gegenüber auf; der Kampf der gegenſeitigen Kritik begann, aber beide Extreme dienten nur dazu, eine dritte Anſicht zu vermitteln, zuſammen ein neues Auge am Zweige

anzuſetzen, welches hinwiederum zu demſelben Entwickelungsproceſſe beſtimmt war. Ob und wann dieſe Entwickelung dereinſt zu einer Blüthe, die zugleich ihr Beſchluß wäre, führen werde, iſt eine für uns dermalen noch ganz transcendente Frage. Mit einer ſolchen wirklichen Vollendung des Bewußtſeins würde das menſchliche Geſchlecht auch zugleich das Ziel ſeiner möglichen Entwickelung erreicht, der Erdball ſelbſt, wenigſtens in ſeiner jetzigen Geſtalt, für die allgemeine Oekonomie der Geiſter ausgedient haben, und was weiter mit ihm geſchähe, einer künftigen Periode in der Geſchichte der Welt anheim fallen, über die wir uns jetzt noch keine Vorahnung erlauben dürfen.

Nach der großen Völkerfluth und allmähligen Regeneration des politiſchen Lebens im Mittelalter mußte natürlich auch die Philoſophie, ſo wie jede andere Kunſt und Wiſſenſchaft, auf alten Fundamenten einen Neubau beginnen. In den Schriften der Alten war dem Bewußtſein vorgearbeitet; man durfte und mußte nur bei den Griechen in die Schule gehen. Allein dieſe Lehrer waren Heiden, und die Schüler Chriſten, und ſo mußte aus dieſer geiſtigen Ehe ein eigenthümlich gearteter Sprößling erwachſen, der anfangs entſchieden unter der Aufſicht der Mutter (der Theologie) ſtand, ehe er ſich ſpäter emancipiren und frei dem helleniſchen Vater nachſtreben konnte. Es giebt geſchichtlich nur griechiſche und germaniſche Philoſophie; die letztere iſt die innerhalb der chriſtlichen Bildung entſproſſene, denn Alles, was neu, nicht antik, an der Umbildung Europas war, iſt germaniſch.

Jener ſchon oben berührte Gegenſatz der philoſophiſchen Syſteme, der ſich ſchon unter den Griechen als Platonismus und Ariſtotelismus, im Zeitalter der herrſchenden Scholaſtik als Nominalismus (vorzüglich unter den platoniſirenden ſogenannten Myſtikern) und als Realismus (durch die Ariſtoteliker) ausgeſprochen hatte, trat ſpäter wieder hervor in Descartes und Locke. Descartes, der Urheber einer platoniſirenden Anſicht von den ſogenannten angebornen Ideen, nahm die ſpiritualiſtiſche Richtung, und hatte ſeine Nachfolger in Spinoza, Malebranche und Leibnitz. Locke wurde durch den Gegenſatz zu jenem der Vertheidiger des Senſualismus, und

ihm folgten in Frankreich Condillac, Bonnet u. A., welche in der damals gebildetſten Sprache ihrem Syſteme die allgemeinſte Ausbreitung verſchafften.

Der Grund dieſer allgemeinen Verbreitung war aber keineswegs ein bloß äußerlicher, in der Sprache und damaligen Stellung der franzöſiſchen Literatur liegender, in welche dieſes Syſtem ganz übergegangen war, ſondern vielmehr ein innerer, in dieſer Philoſophie ſelbſt verborgener.

Der Locke'ſche Senſualismus nämlich kann im Allgemeinen gerade als diejenige Anſicht bezeichnet werden, welche ſich jedem nachdenkenden Menſchen als die erſte und natürlichſte darbietet, und man kann ſagen, daß wir alle im gemeinen Leben und für den Hausbedarf uns damit begnügen.

Indem ich nun hier, um unſerm Vorhaben näher zu treten, mich vorerſt nach einer Baſis umſehe, die uns als gemeinſamer Ausgangspunct der Unterſuchung dienen ſoll, ſtellt ſich auch mir dieſe Anſicht Locke's zugleich als die vorauszuſetzende allgemeine Denkweiſe des noch nicht weiter reflectirenden Verſtandes, zugleich aber auch als eine Stufe dar, die in der hiſtoriſchen Entwickelung ein beſtimmtes Moment ausmacht. Da ſie uns, wie geſagt, nur zur Baſis, behufs der gegenſeitigen Verſtändigung für eine fernere Entwickelung dienen ſoll, ſo werde ich mich auf keine weitläufige Darſtellung dieſer Philoſophie einlaſſen.

Es zeigt ſich, ſagt Locke*), bei jedem Kinde, daß nur diejenigen Vorſtellungen in ſeine Seele kommen, deren Gegenſtände in ſeinem Geſichtskreiſe liegen. Urſprünglich iſt die Seele anzuſehen, wie eine unbeſchriebene Tafel (tabula rasa); ſie wird von den auf ſie einfallenden Bildern erſt nach und nach bemalt und erfüllt. Alle Vorſtellungen ohne Ausnahme kommen urſprünglich durch die Sinne in das Bewußtſein; in der Seele liegt urſprünglich keine einzige Idee entwickelt oder unentwickelt, keine iſt uns angeboren. Die

*) Sein Hauptwerk iſt: An essay concerning human understanding, in four Books. London, 1690. fol. X. ed London, 1731. 2 Voll. 8. Deutſch von Tennemann: Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Leipzig 1795 — 1797. 3 Thle. 8.

Seele verhält ſich zu den Vorſtellungen aller Art nur als ein Auffaſſungsvermögen und zwar anfangs mehr paſſiv als activ. Der äußerliche Gegenſtand muß auf unſere Seele wirken, einen Stoß oder Druck ausüben, der eine Bewegung in unſern Nerven oder Lebensgeiſtern bis ins Gehirn fortpflanzt und dort die entſprechenden Abbilder oder Vorſtellungen der Gegenſtände hervorbringt.

Die Gegenſtände reflectiren ſich alſo im Bewußtſein, wie in einem Spiegel, oder afficiren die Nerven des Geruchs und Geſchmacks u. ſ. w., durch aufgelöſete Theilchen unmittelbar. Eben ſo iſt es mit den Bewegungen und Veränderungen, die nur im Innern unſers Körpers vorgehen, den Empfindungen und Gefühlen, für welche wir auch einen beſondern Sinn, den ſogenannten innern Sinn, haben. Kurz, jede Vorſtellung rührt von einem durch den Körper in die Seele geleiteten mechaniſchen Eindruck her. Hier in der Seele werden die Eindrücke vom Gedächtniß aufbewahrt und gelegentlich wiederbelebt.

Nun aber zeigt ſich im Menſchen auch ſogleich der Verſtand als Urtheilskraft, indem er die ihm zugeführten Vorſtellungen unterſcheidet, vergleicht, die ähnlichen verbindet, die unähnlichen trennt. Nach der bemerkten Aehnlichkeit ordnen wir nun die unzähligen Individuen, für die wir, wenn wir jedes einzeln benennen wollten, in der Sprache nicht Namen genug finden könnten, in ganze Claſſen zuſammen, deren Benennungen wir ohne Unterſchied auf jedes Individuum ſeiner Claſſe als Gattungsname anwenden. So entſpringen, wie bekannt, die allgemeinen Begriffe aus den beſondern Vorſtellungen, den Bildern einzelner Weſen, mittels der abſtrahirenden und reflectirenden Thätigkeit des Verſtandes. Indem wir nämlich ſehr viele ähnliche Weſen, z. B. unter dem Begriff Thier zuſammen faſſen, merken (reflectiren) wir dabei nur auf diejenigen Merkmale, welche an allen gemeinſchaftlich vorkommen, und abſtrahiren von denjenigen, welche jedem beſonders eigen ſind, durch welche ſich jedes von allen andern unterſcheidet, und nennen jene in den Begriff aufgenommenen die weſentlichen, dieſe die unweſentlichen oder zufälligen Merkmale oder Beſtimmungen.

Aber man hat nicht blos Vorſtellungen von beſtimmten Gegenſtänden und deren Eigenſchaften, ſondern auch von den Verhältniſſen, in denen jene zu uns und zu einander ſtehen, z. B. von der Nähe oder Entfernung, d. i. vom Raume, von der Zeit, Zahl, Einheit, Vielheit u. ſ. w. So entſpringt z. B. auch der Begriff der Unendlichkeit aus der Wahrnehmung, daß ich beim Zählen oder Zuſammenſetzen einzelner Räume und Zeiten nicht fertig werden kann. So kann z. B. ein Schiffer das Meer ohne Boden denken, nachdem er ſein Senkblei hinabgelaſſen und keinen Grund gefunden hat. Eben ſo verhält es ſich mit den ſogenannten moraliſchen Begriffen, und — um dieſe beiden noch beſonders zu erwähnen, weil ſie für unſern Zweck von beſonderer Wichtigkeit ſind — mit dem Begriff der Subſtanz und der Urſache.

Wir bemerken an einem und demſelben Dinge verſchiedene Eigenſchaften, z. B. Würfelform, Schwere, gelbe Farbe u. ſ. w. Dieſe Eigenſchaften müſſen doch an etwas Innerlichem haften, von etwas getragen und gleichſam zuſammengehalten werden; und dieſes ſie vereinigende Innere nennen wir: das Darunterliegende, Tragende, **substantia**, obſchon uns weiter gar nicht bekannt iſt, was es an ſich, d. h. abgeſehen von allen jenen Eigenſchaften, ſein mag. Ebenſo entſpringt der Begriff von Urſache und Wirkung aus ſinnlich wahrnehmbaren Verhältniſſen der Dinge, indem wir nämlich bemerken, daß das Entſtehen und Vergehen unzähliger Dinge in der Natur von der Thätigkeit anderer hinzukommender und vorangehender abhängig iſt.

Allgemeine Urtheile müſſen ſich alſo ſtets auf eine anſchauliche und wirkliche Erfahrung ſtützen, in welcher wir das Widerſtreitende oder Uebereinſtimmende gleich unmittelbar ſelbſt ſehen.

Die Gewißheit, daß wir wirklich Dinge außer uns anſchauen, läßt ſich zwar nicht demonſtriren, beruht aber auf der Wahrnehmung und dem Bewußtſein, daß es etwas ganz Anderes iſt, wenn wir Dinge vor uns ſehen, die wir gar nicht anders, als ſie ſind, ſehen können; und wenn wir uns dagegen ſelbſtthätig Dinge nur vorſtellen, an denen wir in

der Vorſtellung ändern können, was wir wollen. Daß aber auch unſere Vorſtellungen oder Abbilder von den Dingen mit den Dingen außer uns wahrhaft übereinſtimmen, ihnen adäquat ſind, das ergiebt ſich daraus, daß wir ſonſt, wenn ſie nicht von den Dingen herrührten, ſie ſelbſt mit unſerm Verſtande erzeugen müßten; nun kann zwar der Verſtand Alles, was ihm durch die Sinne zugeführt worden, alle Bilder, zerlegen und die Theile derſelben mannigfach anders zuſammenſetzen, als ſie in der Natur vorkommen; aber er kann die einfachen Theile nicht aus ſich ſelbſt ſchöpfen. Kein Blinder z. B. hat eine Vorſtellung von den Farben, kein Taubgeborner von den Tönen u. ſ. f. Da nun alſo der Verſtand blos trennen und zuſammenſetzen kann, was ihm gegeben wird, ſo muß der Urſprung der Vorſtellungen in der regelmäßigen Einwirkung der Dinge und ihrer Verhältniſſe — ſelbſt der mathematiſchen — auf uns liegen. Da nun unſere Erkenntniß überhaupt blos auf die Erfahrung eingeſchränkt iſt, ſo kann im Grunde auch nichts als ganz allgemeingiltig behauptet werden, weil die Erfahrung nie ganz erſchöpft wird, und dasjenige, was zwar bisher noch nie geſchehen iſt, doch vielleicht in Zukunft einmal geſchehen, weil alſo doch wahr werden könnte, was bis jetzt für unmöglich gehalten worden iſt.

Dieß der allbekannte Locke'ſche Senſualismus in ſeinen Grundzügen. Es kam hier nicht darauf an, damit etwas Neues zu ſagen, ſondern vielmehr zu zeigen, daß mancherlei natürliche Einfälle, die uns in der Folge beikommen könnten, — ſchon längſt vorgebracht, aber eben auch ſo beſchaffen ſeien, daß man ſich dabei nicht beruhigen konnte, obſchon jenes Syſtem auch in Deutſchland geraume Zeit die unangetaſtete Grundlage blieb, worauf die Philoſophie erbaut war.

Der Skepticismus, der freilich für ſich nie etwas baut, ſondern nur einreißt, was baufällig iſt, machte ſich endlich auch an dieſes alte Haus, und der Schottländer David Hume[x] war es, der, wie Kant ſagt, „den Funken ſchlug, bei

[x] vgl. 1711 ... 1776

dem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte." (Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphyſik S. 7. Sämtl. W. III. 5.)

Warum aber — fragen wir uns, ehe wir weiter gehen — warum überhaupt dieſen Weg einſchlagen, und wozu die Frage nach dem Urſprunge unſerer Erkenntniſſe? — Dieſe einzige Frage iſt es, auf deren Löſung die Gewißheit aller Erkenntniſſe beruht, deren Behandlung alſo den Inhalt aller theoretiſchen Philoſophie ausmacht. — Wie ſo? Warum können wir uns nicht mit der einfachen, natürlichen Anſicht Locke's begnügen, die doch wohl faſt allgemein ſelbſt jetzt noch unter den Gebildeten herrſcht? — Deßwegen können wir uns damit nicht begnügen, weil, ſobald die Wahrheit aller unſerer Ueberzeugungen zuletzt auf ſinnlichen Eindrücken, alſo auf äußerlicher Erfahrung beruht, es überhaupt — wie ſich auch am Schluß der Locke'ſchen Darſtellung zeigte — gar kein unumſtößlich gewiſſes Wiſſen, gar keine unerſchütterliche Zuverläſſigkeit, keinen Punct im ganzen Umkreis unſres Bewußtſeins giebt, der bleibend und feſt wäre, ſondern Alles ginge ohne Ordnung und Geſetz in der bunten Reihe der Vorſtellungen, als ein zweckloſes Gaukelſpiel an uns und in uns vorüber. Wir könnten mit jener Lehre nicht einmal Ordnung und Zuſammenhang in der wirklichen Welt mit Sicherheit vorausſetzen, geſchweige uns mit Zuverſicht zu dem Ueberſinnlichen, zu den Ideen von Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, erheben, da dieſe Ideen gar nicht auf ſinnlichen Eindrücken beruhen, mithin nur als eine Fiction des dichtenden Verſtandes, ohne alle äußere Berechtigung erſcheinen würden.

Mannichfaltige Kenntniſſe, Vorſtellungen, Ideen haben wir, das iſt factiſch; aber entſpricht dieſen Vorſtellungen auch etwas in der Wirklichkeit? Und wenn ihnen etwas entſpricht, iſt es auch grade ſo beſchaffen, wie dieſe Vorſtellungen beſagen? Von vielen, ja den meiſten ſinnlichen Vorſtellungen lehrt ja ſchon ein geringes Nachdenken, daß ihnen die Wirklichkeit gar nicht ſo entſprechen kann, wie wir gemeinhin annehmen; z. B. die Farben, welche durch die Brechung des

Lichtes, die Töne, welche durch die Schwingungen der Luft erzeugt werden, können sie wohl außer uns auch als Farben und Töne existiren, oder sind sie dieß blos in unserm Auge und Ohre? Und noch mehr, die Süßigkeit und Säure, die Wärme und Kälte, die wir empfinden, sind sie nicht offenbar blos subjective Zustände von uns selbst? Existirt etwa die Süßigkeit anderswo als auf unserer Zunge, in unserem Schmecken, und das Frieren ist es nicht offenbar ein Leiden, ein Verhalten unseres Körpers? Freilich mögen diese Affectionen von irgend etwas Besonderem in der Natur herrühren, aber das, was wir dabei an und in uns vernehmen, ist nur unser Verhalten zu jenen Naturkräften, und was diese Naturbeschaffenheiten an sich, d. h. außer unserer Empfindung, sind, das bleibt uns vor der Hand noch völlig unbekannt. Die Frage ist also immer die: woher kommen alle unsere Vorstellungen? Welches ist ihr wahrer Ursprung? Werden sie in uns und von der Seele selbst nur etwa auf gewisse äußere Veranlassungen erzeugt, oder stammen sie — wenigstens zum Theil — wirklich so von den Gegenständen her, daß wir an ihnen ein treffendes, vollkommen entsprechendes, d. i. wahres, Ebenbild haben, oder nicht? Und gesetzt, es wäre so, wie kommen wir dahinter, wie können wir zu der Gewißheit gelangen, daß es wirklich so ist? Wo liegt die Bürgschaft dafür?

Dieß ist also die Grundfrage, welche aller Metaphysik vorausgehen muß. Locke hatte gesagt: alle unsere Vorstellungen stammen von den Gegenständen; aus den Vorstellungen macht der Verstand seine allgemeinen Begriffe, aus allgemeinen Begriffen werden Urtheile, Schlüsse, wird die ganze Logik, wird zuletzt das ganze System unseres Denkens und Glaubens zusammengesetzt; das ganze System beruht also zuletzt und im Tiefsten auf der Wahrheit der sinnlichen Eindrücke; läßt sich eine Annahme zuletzt nicht auf einen solchen Eindruck zurückführen, so ist die Annahme selbst und Alles, was daraus folgen soll, eine Fiction. Daß z. B. ein allgemeiner Zusammenhang unter den Dingen und Vorgängen in der Welt, daß mithin eine allgemeine Verkettung von Ursache und Wirkung stattfindet, wissen wir blos deswegen,

weil wir dieſen Zuſammenhang in der Wirklichkeit aufzeigen können und oft genug ſelbſt erfahren.

Dieſen Satz nun unterwarf David Hume*) vorzugsweiſe einer genaueren Prüfung. Sehen wir wirklich den Zuſammenhang zwiſchen zwei Dingen oder Erſcheinungen, deren eines als Urſache, das andere als Wirkung betrachtet wird? — Mit nichten. Der innere Zuſammenhang, die geheimnißvoll wirkende, unſichtbare Kraft entgeht nicht nur unſerer Beobachtung, ſondern es giebt auch keinen Grund, der mit Sicherheit und Nothwendigkeit bei jeder Erſcheinung, die wir ſehen, die jedesmalige verborgene Urſache unſerm Verſtande offenbarte. Vieltauſendmal ſehen wir Erſcheinungen in der Natur, wovon wir die Urſache nicht entdecken können, ja dieß iſt ſogar der gewöhnliche Fall; dennoch ſetzen wir jedes Mal eine, wenn auch unbekannte Urſache voraus. Nichts ohne Urſache, ſagen wir. Wir berufen uns hierbei auf ein Verſtandesgeſetz, das Geſetz vom zureichenden Grunde. Aber wenn wir ſo dem Verſtande geſtatten, ſeine Geſetze in die Natur ohne Weiteres überzutragen, wie ſteht es da um die Richtigkeit? Erſt haben wir angenommen, der Verſtand dürfe nur dasjenige als gewiß und wahr annehmen, was ſich aus der Erfahrung beweiſen laſſe, jetzt wollen wir umgekehrt dem Verſtande geſtatten, der Erfahrung vorzuſchreiben, was jener als wahr im Voraus feſtgeſetzt hat. Da die verborgen wirkenden Kräfte ſich weder der inneren, noch der äußeren Wahrnehmung darſtellen, ſo muß die Regel von Urſache und Wirkung urſprünglich aus der zeitlichen Aufeinanderfolge abſtrahirt ſein, in der ſich die Dinge zu ereignen pflegen, und ſo wird es zu einer inſtinctartigen Gewohnheit, eine gewiſſe regelmäßige Folge in den alltäglichen Erſcheinungen vorauszuſetzen. Aber dieſe iſt durchaus nicht nothwendig und gewiß; die Natur zeigt vielmehr auch eben ſo viel Unregelmäßigkeiten in ihrem Laufe; und wenn demnach die aus-

*) Hauptwerk: Dav. Hume's treatise of human nature etc. London, 1738. 3 Voll. 8. Umgearbeitet unter dem Titel: Enquiry concerning human understanding. London, 1748. 8. (auch in den Essays etc.) deutſch von Tennemann, Jena, 1793. 8.

nahmloſe Allgemeingiltigkeit dieſer Regel blos auf der Erfahrung beruhen ſoll, ſo iſt ſie falſch. Geſetzt, wir hätten ſeit dem Anbeginn der Geſchichte in gewiſſen Erſcheinungen die ſtrengſte Regelmäßigkeit beobachtet, als z. B., daß alle Morgen die Sonne regelmäßig aufgeht, — folgt etwa aus dieſer vieltauſendjährigen Wiederholung deſſelben Phänomens die Nothwendigkeit, daß es immer ſo fortgehen müſſe? Iſt es nicht denkbar, daß einſt um die gewöhnliche Morgenſtunde die Sonne ausbliebe? Aus der Erfahrung wenigſtens könnten wir eine ſolche Unmöglichkeit nicht beweiſen.

Zweite Vorlesung.

(Kant.)

Hume argumentirte, wie wir gesehen, und zwar in so weit gewiß mit völligem Rechte: wenn die Wahrheit aller unserer Begriffe, folglich auch die der Causalität, allein auf der Erfahrung beruht, so giebt es keine ausnahmlose Regel, keine Zuverlässigkeit; keine allgemeine Wahrheit ist als solche erweislich; der Zusammenhang in der Natur, die Ordnung der Welt und mithin alle Ueberzeugung, die sich darauf gründet, ist eine bloße Angewöhnung des Denkens ohne Halt und Stützpunct, ein Traum, der heute verschwinden kann; es giebt überhaupt keine wahre Erkenntniß der Dinge, ihrer Natur und Gesetze an sich, d. i. keine Metaphysik.

Kant nun — der übrigens nicht allein vom Locke'schen Sensualismus, sondern vielmehr zugleich von der Leibnitz-Wolfischen Metaphysik herkam und überhaupt die zerstreuten Richtungen der Zeit in einen neuen Knotenpunkt zusammenfaßte — Kant war weit davon entfernt, Hume's Hauptsatz zu widerlegen, wie man oft glaubt, sondern er faßte denselben gerade als den allein richtigen auf; aber er zog andere Folgerungen daraus.

Es ist wahr, sagte er, der Begriff des Grundes und der Folge oder der ihm entsprechende der Ursache und Wirkung kann als wahr und allgemeingiltig gar nicht aus der Erfahrung erwiesen werden. Aber eben deßhalb, weil er allgemein und nothwendig angenommen wird, stammt er auch gar nicht aus der sinnlichen Erfahrung; er ist in uns, aber er ist weder eine bloße Angewöhnung des Denkens, noch ein Reflex aus dem Naturlaufe, sondern er ist vielmehr ein ursprüngliches, angeborenes Eigenthum des Verstandes; dieser trägt ihn

vor aller Erfahrung a priori, ſchon in ſich und wendet ihn nur auf Alles, was ihm ſinnlich erſcheint, was er erfährt, an. Dieſe Uebertragung eines ſubjectiven Begriffs auf die Sinnenwelt iſt aber kein Unglück für unſer Wiſſen, denn weit entfernt, daß es dadurch unzuverläſſig würde, wird es vielmehr nur dadurch erſt ſtreng allgemeingiltig, nothwendig und gewiß.

Die Erfahrung kann uns überhaupt nimmermehr etwas durchaus Gewiſſes lehren. Auch nach einer noch ſo langen und reifen Erfahrung bleibt immer der mögliche Fall — d. h. bleibt immer der Fall wenigſtens denkbar, daß einmal gerade das Entgegengeſetzte ſich ereignen könne, wie das Beiſpiel vom Sonnenaufgange beſagt. Dasjenige, was unerſchütterlich wahr, was abſolut nothwendig und allgemein bei allen und für alle Menſchen giltig ſein ſoll, kann gerade auf gar nichts Anderem beruhen als auf der urſprünglichen Einrichtung unſeres eigenen Denkvermögens. Daher ſind z. B. die mathematiſchen Sätze nicht deßhalb von ſo zwingender Gewißheit, weil ſie etwa aus den Formen und Verhältniſſen der Natur abſtrahirt wären, ſondern umgekehrt nur deßwegen, weil ſie auf unſerer ſubjectiven Denknothwendigkeit beruhen. Was ſich in der Natur Alles noch ereignen könne und werde, das läßt ſich gar nicht wiſſen; gewiß wiſſen läßt ſich blos, wie in alle Ewigkeit hin die Menſchen die Natur anſehen, was ſie darin im Allgemeinen für Geſetze erblicken werden, ſo lange die Menſchen Menſchen ſind, d. h. ihre jetzige Verſtandes- und Vernunfteinrichtung behalten. Aus dieſer — wenn man ſie nur einmal erkannt hat — läßt ſich dann auch ſagen, was für die Menſchen immer und ewig wahr und gewiß ſein wird. Wollte man z. B. die allen Menſchen gemeinſame Anſchauungsweiſe mit einem auf beſtimmte Weiſe geſchliffenen oder gefärbten Augenglaſe vergleichen, mit dem ſie gleich auf die Welt kämen, und dieſes Glas eben die menſchliche Verſtandeseinrichtung nennen, ſo kann man gewiß wiſſen, daß Alle, die hindurch ſchauen, die Objecte auf dieſe und keine andere Weiſe erblicken können, und jeder einzelne Menſch, z. B. ein Philoſoph, würde an ſeiner eigenen Anſchauungsweiſe — ſeinem Verſtande — abnehmen können, wie alle ſeines Gleichen dieſelbe Natur an-

schauen müssen. Nur so, also aus einer subjectiven Einrichtung des Geistes, kann bestimmt werden, was bei aller Verschiedenheit und Unzuverlässigkeit der einzelnen Fälle der Erfahrung, doch, so bald sie eintreten, ohne Ausnahme nothwendig und allgemein allen Menschen als Wahrheit erscheinen muß.

Wahrheit und Zuverlässigkeit wird also hier nicht sowohl in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, als vielmehr in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und Vorstellungsweisen für den menschlichen Verstand überhaupt gesetzt. Wir können allerdings nach Kant blos wissen, wie sich alle Menschen die Dinge nothwendig vorstellen müssen, nicht aber, ob diese Vorstellungen den Objecten, welchen sie entsprechen sollen, völlig adäquat sind. Mit jener Gewißheit muß sich der Mensch begnügen; sie sagt das aus, was für ihn und seines Gleichen unumstößlich gewiß sein muß. — Und was wollen wir mehr? Es ist wahr, der Mensch weiß, blos wie ihm die Dinge erscheinen, er hat und kennt blos die Erscheinungen derselben, gleichsam nur den durch jenes Glas mannigfach gebrochenen Wiederschein der äußeren Dinge auf dem Spiegel seiner Seele; nur von seiner Seite kennt er das Verhältniß zwischen ihm und den Dingen, weiß blos, wie er sich zu den Gegenständen verhält, nicht aber, was und wie beschaffen die Dinge an sich und außer diesem Verhältnisse sein mögen; denn wie er es auch anfange, durch welchen Sinn er sich auch mit den Dingen in Rapport zu setzen suche, immer sieht und fühlt er sie doch nur durch seinen Sinn hindurch, und der eine Sinn, z. B. das Tastorgan, kann wohl dazu dienen, die Affection des andern, z. B. des Gesichts, zu rectificiren, nie aber kann man irgendwo über die Sinne oder durch dieselben aus sich hinausgehen, noch die Dinge selbst unmittelbar in sein Bewußtsein hereinziehen. Die Dinge an sich, von denen unläugbar gewiß Impressionen auf unsere Sinne gemacht werden, sind nicht hinweg zu demonstriren, aber wir wissen eben nur weiter nichts von ihnen, als daß sie sind, und daß sie die Ursachen von unseren momentanen Empfindungen sind; von ihnen selbst haben

BIBLIOTECA NAZIONALE V.E. ROMA

wir weiter nichts als dieſe Empfindungen, dieſe aber ſind durchaus ſubjectiv, d. h. zwar nicht willkührlich ihrem Urſprunge nach, aber doch ihrer Beſchaffenheit nach nichts weiter als gewiſſe Zuſtände unſerer Seele.

Verfolgen wir nun, nach dieſem vorläufigen Einblick in das Kantiſche Syſtem, die wichtigſten Puncte deſſelben genauer, ſo iſt es nöthig, die allgemeine Bemerkung vorauszuſchicken, daß die folgende Darſtellung ſich ſtreng an die rein und urſprünglich Kantiſche Theorie anzuſchließen, und Alles auszuſondern hat, was jetzt wohl auch für Kantianismus gilt, in der That aber mehr ſeinen Schülern und Nachfolgern — namentlich der weiteren Verarbeitung ſeiner praktiſchen Philoſophie und der Combination von Kantiſchen und Jacobiſchen Ideen angehört.

Es war alſo, wie wir ſahen, der Begriff der Cauſalität, d. h. des Zuſammenhangs von Urſache und Wirkung, welchen der menſchliche Verſtand in die Erſcheinungen hineinzudenken ſich genöthigt findet. Allein dieſe Verknüpfung iſt nicht die einzige, die wir unter den Außendingen wahrzunehmen glauben; ſie verhalten ſich auch z. B. als Weſen und Eigenſchaften (Subſtanz und Accidenz) zu einander, und ſo giebt es der Verbindungsweiſen und Verhältniſſe unter den Dingen noch mehrere, die wir als ſubjective Uebertragungen von unſerer Seite auf jene anzuſehen haben. Es iſt von großer Wichtigkeit, dieſelben alle zu kennen, damit wir wiſſen, was an den verſchiedenen Vorſtellungen eigentlich uns ſelbſt, d. i. unſerer Verſtandesthätigkeit, und was den Empfindungen oder Erſcheinungen angehöre, und mithin von den Eindrücken der Dinge herrühren mag. Die Empfindungen geben, ſagt Kant, den Inhalt oder Stoff der einzelnen Vorſtellungen; der Verſtand giebt die Formen und Verhältniſſe, in welchen jene unter einander in Verbindung geſetzt und zu einem Ganzen der Erfahrung vereinigt werden.

Kant ſah ein, daß man durch das Abſtrahiren von ſinnlich empiriſchen Erkenntniſſen mittels der oben bei Locke angegebenen Art, generelle Begriffe zu bilden, zwar wohl zu immer höheren und allgemeineren Arten- und Claſſenbegrif-

sen aufsteigen könne, daß aber auch diese Begriffe, je allgemeiner und umfassender sie werden, in sich desto leerer sind, und — weit entfernt, daß sich in den höchsten zuletzt das gesuchte Uebersinnliche, das wahre Grundwesen der Körper- und Geisterwelt, wie in einem Silberblick ausscheiden sollte — zuletzt vielmehr ein leeres, bestimmungsloses Nichts übrig bleibe. Er sah ein, daß gerade die allgemeinsten und höchsten Begriffe einen andern Ursprung haben müssen, als die sinnliche Erfahrung, daß sie an sich allerdings nur leere Formen, aber allgemein nothwendig bei allem Denken und Erkennen seien, und eben an diesem Kriterium der Allgemeinheit und Nothwendigkeit glaubte er erkannt zu haben, daß sie, wie oben gezeigt, subjectiv und a priori in dem Erkenntnißvermögen des Menschen selbst liegen.

Nun aber muß man sich die allgemeinsten Verhältnißbegriffe, als: Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz u. s. w., nicht als solche fertig und vor allem Nachdenken dem menschlichen Bewußtsein a priori eingegeben vorstellen, nicht als angeborene Begriffe und Ideen — sondern das, was uns geistig angeboren ist, sind nur gewisse Verfahrungsarten beim Erkennen und Urtheilen. Wenn wir etwas erkennen und beurtheilen, so müssen wir es auf jene Arten und Weisen thun; wir sehen also die Dinge gleich unwillkührlich darauf an, daß sie sich z. B. wie Ursachen und Wirkungen, Substanzen und Accidenzen zu einander verhalten; wir thun dieß unwillkührlich, auch das Kind, der Gedankenlose thut es, der den abstracten Begriff dieser Verhältnisse in seinem Leben noch nie gedacht hat. Dieses Daraufansehen ist blos eine Art und Weise, ein nothwendiges Gesetz unseres Sehens überhaupt, dessen wir uns freilich später, bei gebildeter Reflexion, und wenn wir selbst auf unsere Thätigkeitsformen aufmerksam sind, in abstracto bewußt werden, und das wir mit Substantiven in der Sprache bezeichnen können. Er selbst, der Verstand, kann diese Arten und Weisen, diese Bewegungsgesetze seiner selbst zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit machen und auf gewisse abstracte Begriffe bringen, die aber keineswegs mit angeborenen Erkenntnissen oder Ideen im Descartischen oder Platonischen Sinne verwechselt werden

dürfen, sondern vielmehr selbst erst Producte des abstrahirenden Verstandes sind.

Wollen wir nun vollständig wissen, welche und wie viele solche Verbindungsweisen der Verstand in seiner Gewalt habe, und wie viele solche allgemeine Grundbegriffe demnach möglich sein werden, so dürfen wir nur, sagt Kant, auf die verschiedenen Arten oder Formen des Urtheils sehen, welche uns die Logik aufzeigt; denn urtheilen heißt eben so viel, als eine Vorstellung (als Subject) mit einer andern (als Prädicat) verbinden. Nun zeigt die Logik, daß es im Ganzen nur zwölf verschiedene Arten oder Formen von Urtheilen giebt; mithin hat der Verstand zwölferlei Weisen, seine zerstreuten Vorstellungen zusammenzusetzen. Dieß sind also die ursprünglichen allgemeinen Handlungsweisen oder Gesetze des Verstandes bei seinem Verfahren. Man kann sie leicht ausfinden, wenn man bei den verschiedenen Urtheilen von allen den Dingen abstrahirt, worüber geurtheilt wird, und nur auf das Verhältniß des Subjects und Prädicats sieht. Ich sage z. B.: Wenn es donnert, so hat es auch geblitzt. Dieß ist die hypothetische Urtheilsform, welcher offenbar diejenige Beziehung zum Grunde liegt, die, **in abstracto** ausgedrückt, das Verhältniß der Causalität — Ursache und Wirkung — heißt. Oder ich sage: der Blitz ist elektrisch (kategorische Urtheilsform) — so ist das Verhältniß des Subjectes Blitz zu dem Prädicat elektrisch das Verhältniß von Substanz und Accidenz.

Auf diese Weise ergeben sich nun durch Abstraction aus den zwölf bekannten Urtheilsformen die bekannten zwölf Grundbegriffe des Verstandes: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Was und wie der Verstand denkt, denkt er nie anders als in diesen zwölf Formen, die man auf die angegebene Art **in abstracto** — als allgemeine Verhältnisse — fassen und nach des Aristoteles Vorgang Kategorieen nennen kann. Sie drücken alle nur mögliche Arten der Gedankenverknüpfung (**Synthesis**) aus, und alle die tausend Verbindungen, die nach Göthe „ein Tritt im Gewebe der Gedanken schlägt",

lassen sich, nach Kant, auf diese zwölf Züge eines verborgenen Denkmechanismus zurückführen.

Stehen wir hier einen Augenblick still, um uns zu orientiren. Wir haben in den Kategorieen nicht etwa Gesetze der Natur vor uns, nach welchen sich die Naturwesen außer uns wirklich verhalten, bewegen und regen müssen; wir haben nur Gesetze unserer eigenen denkenden Natur, des Verstandes, erkannt, in und nach denen er sich selbst bewegen muß, so zu sagen, das Netz, in dem er selbst verstrickt liegt. Diese Denknothwendigkeiten oder Kategorieen können uns daher auch nur sagen, wie die Verhältnisse der Dinge unter einander gedacht werden müssen; aber sie sagen uns dieß mit ausnahmloser Allgemeinheit und Giltigkeit für alles vernünftige menschliche Denken, und dieß ist es, was, nach Kant, die Philosophie überhaupt dem Skepticismus entgegenzusetzen hat. Daher die berühmte Aeußerung in der Vorrede zu den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie **a priori** etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser damit fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkennen richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben **a priori** zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben worden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."

Der Verstand ist also ein an sich durchaus leeres Vermögen, er bearbeitet blos, was ihm gegeben wird, gegeben aber werden ihm die sinnlichen Anschauungen. (Anschau-

ungen nennt Kant alle Arten von sinnlichen Eindrücken überhaupt, nicht blos die des Gesichts.) Daß es Dinge und welche Dinge es factisch gebe, können wir durch kein Urtheil des Verstandes erfahren oder beweisen; denn es mag z. B. noch so gewiß zu beweisen sein, daß der Zirkel rund, oder der Triangel dreiseitig sein müsse, so heißt das doch nur so viel, als: er muß nur so gedacht werden, aber nicht: daß es irgend einen Zirkel oder Triangel wirklich gebe. Der Sinn jedes, auch des kategorischen Urtheils ist eigentlich nur dieser: wenn es x giebt, so muß dieses x auch = x sein, Denkbarkeit aber ist noch nicht Wirklichkeit.

Das factische Dasein irgend eines Dinges kann also nie vom Verstande schlechthin bewiesen, es kann nur in der Erfahrung aufgewiesen, oder unter Voraussetzung einer sonst unerklärlichen Erscheinung — also immer nur empirisch — nachgewiesen werden. Diese muß hinzukommen und dem Verstande den Stoff liefern, den er zu bearbeiten hat; sonst bleibt er für sich ganz leer, und beschäftigt sich blos innerlich mit seiner eigenen Thätigkeit, die ihm als Object vorschwebt. Den wirklichen Erfahrungsstoff liefern uns nur die Sinne, oder, wie Kant sie zusammengenommen nennt, das Anschauungsvermögen, welchem „die Fähigkeit, von sinnlichen Gegenständen afficirt zu werden," zum Grunde liegt.

Leider hat Kant diese Untersuchung über den ersten Ursprung der sinnlichen Vorstellungen, über die Möglichkeit sinnlicher Eindrücke auf die Seele, die gewöhnliche Voraussetzung gewisser geistiger Vermögen u. s. w. nicht eigends und ganz von vorn wieder angestellt; sondern er ging hierin allerdings von den zu seiner Zeit geläufigen Locke'schen Ansichten aus, begnügte sich, den Beweis für das Vorhandensein solcher Anschauungen im Gemüth negativ — aus der absoluten Leerheit des für sich seienden Verstandes — geführt zu haben, behandelte die ganze Frage als transscendent, aber kritisirte doch und änderte im Laufe seiner Untersuchungen so viel an den ursprünglichen Impressionen, daß zuletzt wenig oder gar nichts mehr davon übrig blieb, und daß man, wie

Jacobi sich ausdrückt*), „ohne diese gewöhnliche Ansicht in das Kantische System nicht hineinkommen, mit derselben aber darin nicht verbleiben kann; denn wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider sein mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne."

Ohne die eigentliche Hauptfrage, was denn das Bewußtsein überhaupt sei, zu erörtern, — einen Mangel, den zuerst Carl Leonhard Reinhold fühlte und durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens zu verbessern suchte — nahm Kant den Begriff des Bewußtseins, wie er ihn fand, und untersuchte nur, was an dem im Bewußtsein sich vorfindenden thatsächlichen Inhalte sinnlich empirisch, was subjectiv aprioriſch sei; letzterem wies er seinen Ursprung in der freien Thätigkeit des Verstandes nach; was übrig blieb, sollte und mußte nun von außen her abgeleitet werden, und der Geist verhielt sich in Bezug auf dieses „receptiv". Receptivität und Spontaneität sind in der Wahrnehmung unzertrennlich verbunden, wirken zusammen; erstere liefert den Stoff, letztere die Form zu aller Erfahrung**).

Wollen wir nun — auf unsere obige Frage zurückkommend — wissen, was dem einen und dem andern Factor angehört, wollen wir unsere subjective Zuthat von dem Objectiven abtrennen, um dieses rein und, so zu sagen, in seiner völligen Wahrheit zu haben, so zeigt sich hier schon die eigenthümliche Schwierigkeit, daß von einem reinen, unmittelbaren Auffassen des Gegebenen in's Bewußtsein, ohne eben dem Gegebenen gleich in und mit dem Auffassen eine subjective Form anzuziehen, eigentlich gar nicht die Rede

*) In der Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus. Sämmtl. Werke, Bd. 2 S. 303.

**) Kritik der reinen Vernunft, v. Anfang und in der Einleitung zur transscend. Logik.

ſein kann. Von den ſchon früher erwähnten ſogenannten ſecundären Eigenſchaften der Dinge, als: Wärme, Kälte, Farbe, Geſchmack u. ſ. w., iſt dieß ohnehin klar; es blieben nur noch die ſogenannten primären Eigenſchaften, d. h. die mathematiſch erkennbaren, Größe, Ausdehnung, Dauer u. ſ. f., übrig.

Allein machen wir hier im Bereiche der Anſchauung daſſelbe Kantiſche Kriterium der Apriorität geltend, wie oben in dem des Verſtandes, und erkennen demnach auch hier alles dasjenige für aprioriſch-ſubjective Zuthat an, was den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit in allem Anſchauen an ſich trägt — ſo werden wir auch hier wieder die allgemeine Form aller Sinnenobjecte, nämlich Zeit und Raum, von dem objectiven Gehalte abziehen müſſen.

Alſo auch alle räumliche und zeitliche Beſtimmungen, Größe, Lage, Dauer, Aufeinanderfolge, ſind ſubjective Zuthaten und nicht an den Dingen ſelbſt. Sobald wir uns etwas anſchaulich vorſtellen, müſſen wir es in Raum und Zeit ſetzen; dieß ſind die allgemeinen in uns liegenden Anſchauungsweiſen, ohne die keine Anſchauung überhaupt möglich wäre; ſie ſind die vorausgehenden Bedingungen zu aller Möglichkeit derſelben, mithin a priori gegeben, und ebenſo wenig etwa erſt aus der Erfahrung abſtrahirt, als jene allgemeinen Kategorieen des Verſtandes; Raum und Zeit ſind die Kategorieen der Sinnlichkeit — zwar urſprünglich im Gemüthe vorhanden, aber ebenſo wenig, wie die Verſtandeskategorieen, als fertige Begriffe, oder als bloßes todtes Fachwerk, ſondern als Handlungsweiſen des Gemüthes im Zuſtande des Anſchauens. Kant nennt ſie jedoch nicht Kategorieen, ſondern zum Unterſchied von jenen vielmehr allgemeine Schemata oder Formen der ſinnlichen Anſchauung.

Demnach iſt der ganze Anblick und Inhalt, die ganze Erſcheinung der Dinge, ſo wie ſie vor unſerem inneren Auge ſtehen, ihrer Beſchaffenheit nach ſubjectiv, und es iſt nichts daran, was wir als Beſchaffenheit des Dinges an ſich betrachten können. Was bleibt nun von den Empfindungen, dem als empiriſch vorausgeſetzten Inhalte, noch übrig? Wenn wir auch von der wahren Beſchaffenheit der Dinge an ſich, die uns nur räumlich und zeitlich vorkommen, gar nichts,

weder durch die Sinne, noch durch den Verstand, erfahren können, so müssen wir doch das, daß sie da und wirklich vorhanden sind, allemal erst erfahren, ehe wir es wissen können. Alles ist für uns nur Erscheinung, aber daß eine Erscheinung da ist, also das Dasein oder Nichtdasein einer Erscheinung, muß uns a posteriori gegeben werden. In so weit müssen also die vorauszusetzenden Objecte auf uns einwirken, daß sie uns ihr Vorhandensein kund thun; die Erscheinungen in uns — so wenig oder so viel sie auch den Objecten entsprechen mögen — müssen durch ein bestimmtes äußerliches Etwas hervorgerufen werden, und wenn es auch auf keine andere Weise wäre, als etwa so, wie der berührende Finger in den Saiten die schlummernden Töne weckt. Halten wir uns an ein Beispiel, welches Kant selbst giebt. (Kritik d. r. V. 1ste Ausgabe S. 45.) Bei einem Regenbogen, sagt er, werden wir zwar wohl auch nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise zunächst den Farbenglanz eine Erscheinung blos für uns und in unserem Auge nennen; die Regentropfen aber, als das dieser Erscheinung zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Ding an sich betrachten. Allein bedenken wir, daß auch diese Tropfen nur wiederum empirische Erscheinungen sind, so ist selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, nichts an sich selbst, sondern bloße Modification oder Grundlage unserer sinnlichen Anschauung; das Object selbst aber bleibt uns dabei ganz unbekannt. — Man stelle sich vor, könnte man zu dieser Erklärung etwa noch hinzusetzen, man blicke in ein Kaleidoskop. Wie man es dreht und wendet, kommen andere Figuren zum Vorschein. Die farbigen Körper bleiben dieselben. Ich weiß wohl, daß das Ganze der Erscheinung, die Zusammenstellung, Verbindung — jetzt zu einer Rose, jetzt wieder zu einem Sterne — nicht objectiv die wirkliche ist, sondern nur durch die Winkelstellung der Spiegelgläser, also durch die Construction meines Organs (hier = Verstand) bewirkt wird. Wenn also auch nicht die Verbindungen, so sind doch die Elemente, die verbunden werden, die einzelnen Körperchen selbst, ihre Farbe, Gestalt, Beschaffenheit, wirklich so, wie ich sie sehe? Mit nichten! Was

ihre Farbe und überhaupt die **qualitates secundarias** anlangt, ſo iſt die bloße Scheinbarkeit längſt ausgemacht, und was das objectiv Gewiſſeſte daran wäre, die Größe, Geſtalt, Anzahl u. ſ. f. überhaupt die mathematiſchen Eigenſchaften, ohne welche ſie gar nicht exiſtiren könnten, ſo iſt eben alles dieß gerade deßwegen um ſo gewiſſer aprioriſch und ſubjectiv. Erneuern wir am Schluß dieſer Kantiſchen ſogenannten Aeſthetik (Lehre von der ſinnlichen Anſchauung) unſere Frage, was denn an den Vorſtellungen eigentlich von den Dingen ſelbſt herrühre, ſo bleibt nichts als die Antwort: nur überhaupt das Daſein einer beſtimmten Vorſtellung zu einer beſtimmten Zeit und an einem beſtimmten Orte, das Jetzt und das Hier, rührt von Dingen an ſich her. Was es mit dieſem bloßen „Daſein" ohne irgend ein beſtimmtes Erkennen deſſen, was da iſt, auf ſich habe, wird ſich ſpäter zeigen.

Wir wenden uns nun mit dieſem freilich nicht eben befriedigenden Reſultate von den Sinnen und dem Verſtande zu dem höchſten Vermögen des menſchlichen Geiſtes, zur Vernunft, um uns hier, wo möglich, beſſern Rath zu holen*).

Hierbei iſt es beſonders nöthig, nochmals daran zu erinnern, daß die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen rein im Sinne des Meiſters aufgefaßt und jede Umdeutung entfernt werde, welche dieſe Lehre in der Folge erfahren hat, beſonders durch das Bemühen der Kantianer, die Bedeutung der Ideen in praktiſcher Hinſicht mit der Theorie ihres Urſprungs und logiſchen Gebrauches in Uebereinſtimmung zu bringen.

Kant ſelbſt hat das Wort Vernunft in einem doppelten, nämlich in einem weiteren und in einem engeren, Sinne gebraucht. In jenem heißt es ſo viel als das geſammte menſchliche Erkenntnißvermögen; daher nannte er ſeine Geſammtunterſuchung dieſes Vermögens eine Kritik der reinen Vernunft. Im engeren Sinne dagegen iſt die Vernunft bei Kant vom Verſtande unterſchieden und eine gewiſſe Grenze zwiſchen beiden abgeſteckt worden, die freilich heut zu Tage

*) Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre II. Th. II. Abth. 1. Buch.

selbst von Kantianern nicht mehr ganz in derselben Weise respectirt wird. Verstand im engeren Sinne war ihm, wie wir gesehen, dasjenige Vermögen, welches mittels seiner Regeln Ordnung und Zusammenhang in die sinnlichen Anschauungen bringt; Vernunft im engern Sinne dagegen ist das Vermögen, welches durch seine Regeln wiederum Einheit und Zusammenhang in den Verstandesgebrauch bringt.

Dieses geschieht durch die Begründung der Verstandesurtheile in höheren Principien, d. h. durch Schlüsse. Die Vernunft hat also hier die Function eines Vermögens zu schließen; dieß ist der von Kant sogenannte formale Vernunftgebrauch. So wie nun der Verstand, als das Vermögen zu urtheilen, auch zugleich der Regeln oder Formen dieser seiner Thätigkeit sich bewußt werden und dieselben auf abstracte Begriffe (Kategorieen) reduciren kann, so kann auch die Vernunft, als das Vermögen zu schließen, der Regeln oder Formen dieses Schließens sich bewußt werden, und dieselben ebenfalls als abstracte Begriffe einer höhern Gattung, als Ideen fassen und vorstellen, welche dasselbe für sie sind, was die Kategorieen für den Verstand; für den Verstand aber geben diese Vernunftideen gleichsam Zielpuncte seines Strebens ab, denn sie stellen ihm die Unbedingtheit und absolute Vollständigkeit dar, die im Wissen erreicht werden soll, und die der Verstand für sich, mit Erfahrungsgegenständen beschäftigt, in diesem seinem empirischen Reiche gar nicht auffinden kann. Jedes einzelne Urtheil des Verstandes, z. B. das Gold ist unzersetzbar, bleibt so lange unbegründet und mithin unbefriedigend für unseren Vernunfttrieb nach vollendetem Wissen, bis man den Satz gefunden, welcher den Grund dieser Behauptung enthält, und diesen jenem Urtheile in Schlußform vorangestellt hat: die Elemente sind unzersetzbar, Gold ist ein Element, also ist Gold unzersetzbar. Diesen Obersatz, daß die Elemente unzersetzbar sind, müßte man vielleicht wieder beweisen, einen noch höheren und allgemeineren Grundsatz dafür suchen, und so fort, bis man auf eine höchste, unmittelbar gewisse Wahrheit gekommen wäre. In diesem logischen Verfahren also sieht man, wenn man es ganz im Allgemeinen betrachtet, überhaupt eine Ten-

denz des Erkenntnißvermögens zur Vollständigkeit, Unbedingtheit oder Absolutheit alles Wissens *).

Wie es nun beim Verstande so viel Kategorieen gab, als es Verbindungsweisen zwischen Prädicat und Subject, d. i. Urtheilsformen, giebt, so wird es auch bei der Vernunft wieder eben so viele Ideen geben, als es Verbindungsweisen der Urtheile unter einander zu Schlüssen, Schlußformen, giebt. Deren aber giebt es drei: die kategorische, hypothetische und disjunctive; alle drei schreiten durch Schlußreihen vorwärts, alle drei sind also die Arten dieses Aufschreitens, bezeichnen oder bedeuten die Tendenz des Denkens zur Vollständigkeit oder Absolutheit des Erkennens, und diese Tendenz wird auf dreifache Weise, auf kategorische, hypothetische und disjunctive, befriedigt: auf kategorische, indem die Vollständigkeit der Verknüpfung nach dem logischen Verhältniß von Subject und Prädicat (oder Substanz und Accidenz) erzielt wird, auf hypothetische, indem die Vollständigkeit nach dem Verhältniß von Grund und Folge, und auf disjunctive, indem hier dieselbe Vollständigkeit nach dem Verhältniß der Theile und des Ganzen erreicht wird. Diese dreifache Vollständigkeit, auf abstracte Begriffe gebracht und mit Hauptwörtern benannt, ist im ersten Falle die der absoluten Substanzialität (Subjectheit), im zweiten die der absoluten Abhängigkeit oder Bedingtheit alles Einzelnen unter einander in einem Ganzen, im dritten die des Inbegriffs alles denkbar Möglichen. Wollen wir nun, was hier der Vernunft als Regel vorschwebt, und was sie zum Zielpuncte der sich sonst im Einzelnen verlierenden Verstandesthätigkeit macht, diese subjective Vollständigkeitstendenz der Vernunft, deßhalb, weil sie dem Verstande gleichsam die Direction nach einem Ziele giebt, selbst in die Wirklichkeit hinüber spiegeln, und, so wie wir die Verstandeskategorieen für Beschaffenheiten der Natur an sich halten konnten, so auch diese Vernunftkategorieen verwirklicht denken, so erscheint sie 1) als die Idee eines absoluten Sub-

*) Krit. d. r. V. S. 323 und 332 d. 1sten Ausgabe. Joh. Schulze, Erläuterungen über Kant's Kritik d. r. V. Königsberg, 1784. S. 91. fgd. Fries, neue Kritik der Vern. Bd. II. S. 32.

jects (das wir vornehmlich als Seele denken), 2) als die Idee der Natur oder Welt (der Totalität aller Bedingungen und Erscheinungen) und 3) als das allervollkommenste Wesen, die Gottheit, **ens realissimum**, welches der Inbegriff aller Realitäten oder das alle Negationen, allen Mangel Ausschließende ist. So würden diese drei Ideen die Principien zu den drei Theilen der Metaphysik geben, nämlich zu der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie; sie würden eine wahrhafte Metaphysik begründen, wenn es nur erst ausgemacht wäre, daß diese Ideen, die doch ursprünglich nur Formen oder Gesetze unserer subjectiven Vernunftthätigkeit bezeichnen, auch ebendeßhalb auf etwas Wesenhaftes in der Wirklichkeit zu beziehen seien, oder mit andern Worten, daß sie außer dem oben angegebenen logisch-formalen Gebrauch beim Schließen auch noch einen andern, den sogenannten materiellen Gebrauch in der Theorie zulassen. Diesen erhalten sie allerdings gewissermaßen in der praktischen Philosophie, wo jene Ideen Causalität für unser Handeln bekommen und als die Ideale der Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. auftreten, deren weitere Entwickelung jedoch nicht hierher gehört.

Suchen wir nun das Verhältniß der Vernunft zum Verstande noch weiter zu ergründen, so stoßen wir bei Kant selbst auf die bestimmt ausgesprochene doppelte Frage (Kritik S. 305 der 1sten Ausg.): „Kann man die Vernunft isoliren (vom Verstande) und ist sie alsdann noch ein eigner Quell von Begriffen und Urtheilen; die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf (besondere, ihr allein erkennbare) Gegenstände bezieht?" — Isoliren, antwortet er, läßt sich die Vernunft; sie läßt sich nämlich leicht als ein besonderes vom Verstande verschiedenes Vermögen dadurch anerkennen, daß der Verstand es unmittelbar mit der Sinnlichkeit zu thun hat, die Vernunft aber unmittelbar nur mit dem Verstande. Jener ist auf die Erfahrung angewiesen, diese aber hat es nur mit sich, mit dem vernünftigen Denker selbst, zu thun, beschäftigt sich lediglich mit der Vollendung unseres subjectiven Bewußtseins. Dieß wird noch deutlicher, wenn wir die Gegenstände, mit welchen

ſich beide Vermögen jedes in ſeiner Sphäre beſchäftigen, vergleichen und unterſcheiden. Der Verſtand hat ſeine nach ſeinen Kategorieen entworfenen Begriffe und Urtheile; das ſind eigentlich und an ſich Gedankenverhältniſſe, welche aber ausdrücklich und ausſchließlich auf Erfahrung angewendet und in der Sinnenwelt ihre Bewährung und ihren Inhalt erhalten können und ſollen. Die Vernunft dagegen hat es mit Ideen zu thun, d. h. mit Vorſtellungen, von denen die Vernunft ſelbſt weiß und ausſagt, daß ſie niemals in irgend einer ſinnlichen Erfahrung ihr Object finden, daß ſie lediglich reine Erzeugniſſe, Syntheſen der Vernunft ſelbſt ſind, deren Wahrheit oder Falſchheit durch keine Erfahrung beſtätigt oder aufgedeckt werden kann. (Krit. S. 308 fgd. Prolegom. §. 56. fgd.) „Die Vernunft", ſagt er, „beſchäftigt ſich hier bloß mit ſich ſelbſt und brütet über ihre eignen Begriffe. Alle reine Verſtandeserkenntniſſe haben das an ſich, daß ſich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundſätze durch Erfahrung beſtätigen laſſen, wogegen die transſcendenten Vernunfterkenntniſſe ſich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze ſich jemals in der Erfahrung beſtätigen oder widerlegen laſſen; daher der dabei vielleicht einſchleichende Irrthum durch nichts Anderes als reine Vernunft aufgedeckt werden kann."

Man kann alſo, nach Kant, Begriff und Idee nicht ſo unterſcheiden — wie es wohl oft ausgeſprochen wird —: Begriff ſtamme aus der Erfahrung, Idee ſei eine aprioriſche Erkenntniß von überſinnlichen Dingen. Keines von beiden ſtammt aus der Erfahrung, keines von beiden iſt **a priori** gleich fertig als abſtracte Vorſtellung im Bewußtſein gegeben oder angeboren. Gegeben iſt nur die urſprüngliche geiſtige Thätigkeit in ihren beſtimmten Formen und Weiſen, und von dieſen angebornen Weiſen und Geſetzen macht man ſich in **abstracto** einen Begriff oder eine Idee.

So glaubte Kant auf das Beſtimmteſte nachgewieſen zu haben, daß es zwar ein vom Verſtande verſchiedenes höheres Vermögen im Menſchen gebe, daß dieſes auch beſondere, von den Verſtandesbegriffen verſchiedene Vorſtellungen habe; daß aber dieſe durchaus ohne alle Anwendung auf die Wirklich-

keit ſeien, ja daß ſie nicht einmal, wie die aprioriſchen Verſtandesbegriffe, irgend einer Bewährung auf anderm Wege fähig, vielmehr recht eigentlich ſelbſt ſchon von der Vernunft mit dem Bewußtſein entworfen werden, daß ihnen in der Wirklichkeit kein Object entſpreche. Er bezeichnet es deßhalb ſelbſt als ſein größtes Verdienſt um die Metaphyſik, dieſen Unterſchied unter Verſtandesbegriffen und Vernunftideen aufgedeckt zu haben; da jene allemal auf Erfahrung angewendet werden müſſen, dieſe aber, da ihre Anwendung auf Erfahrung gar nicht erlaubt iſt, ſo oft ſie dennoch darauf angewendet werden, in der Metaphyſik nur Widerſprüche und Hirngeſpinſte zuwege bringen.

Man ſieht nach alledem leicht ein, daß die Vernunft, wie ſie Kant faßte, im Grunde nur ein rein formales, logiſches Reflexionsvermögen in höherer Potenz, daß ſie, auf dieſe Weiſe beſchränkt, eigentlich doch nichts Anderes iſt, als eben der Verſtand; gleichwie auch ihre Ideen ihrem Urſprunge und ihrem Gebrauche nach nichts Anderes ſind, als die höchſten Abſtractions- oder Reflexionsbegriffe von der ſubjectiven Thätigkeit unſers Denkvermögens. Denn wozu entwirft die Vernunft eigentlich ihre Ideen, und welcher Gebrauch wird ihnen in der Theorie des Erkennens geſtattet? Kant beſchränkt denſelben lediglich auf eine regulative (nicht conſtitutive) Anwendung auf die Richtung der Verſtandesthätigkeit hin nach einer immer mehr zu vervollſtändigenden Erkenntniß innerhalb, nie aber außerhalb ihrer Sphäre, der Erfahrung; — ein Ziel, nach dem der Verſtand zu ſtreben nie aufhören ſoll, obgleich er es nie erreichen kann. „Im Bereich des Erkennens," ſagt er in der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, „kann kein anderes Vermögen conſtitutive Erkenntnißprincipien a priori an die Hand geben, als der Verſtand, und die Kritik (der theoret. Vernunft) läßt nichts übrig, als was der Verſtand a priori als Geſetz für die Natur, als Inbegriff von Erſcheinungen, vorſchreibt, alle andere reine Begriffe aber verweiſt ſie unter die Ideen, die für unſer theoretiſches Erkenntnißvermögen überſchwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich ſind, ſondern als regulative Principien theils die beſorglichen Anmaßungen des Verſtan-

des zurückhalten, theils um ihn ſelbſt in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollſtändigkeit — wiewohl er ſie nie erreichen kann — zu leiten und dadurch die Endabſicht alles Erkennens zu befördern. Es war alſo eigentlich der Verſtand, der ſein eigenes Gebiet, und zwar im Erkenntnißvermögen hat, ſofern er conſtitutive Erkenntnißprincipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen ſo benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in ſichern, aber einigen Beſitz geſetzt werden ſollte. Eben ſo iſt der Vernunft, die nirgend als lediglich in Anſehung des Begehrungsvermögens conſtitutive Principien a priori enthält, ihr Beſitz angewieſen worden."

In der That weiß man nicht recht, ob nach dieſer Grenzbeſtimmung die Vernunft dem Verſtande Geſetze vorſchreibt, oder ob ſie ihm dient; ſie gibt ihm ſeine Direction, er aber verbietet ihr, ſich irgend eine ſelbſtſtändige Erkenntniß im Gebiete der Wirklichkeit anzumaßen; die Vernunft iſt einerſeits über dem Verſtande und ſchreibt ihm regulative Principien vor, indem ſie ihm gerade die Zielpunkte bezeichnet, nach denen er trachten, zugleich aber auch die Grenze bemerklich macht, über die hinaus er nicht gehen, ſich dieſes Zieles ſelbſt nicht bemächtigen ſoll. Der Verſtand dagegen, im Beſitz des einzigen Inſtrumentes, objectiv giltige Erkenntniſſe zu machen, verbietet der Vernunft wiederum, ihre Ideen für etwas Wirkliches zu halten, und bezüchtigt ſie des unbefugten Schwärmens, ſobald ſie, unabhängig von ihm, etwas für ſich ſelbſt erkennen zu wollen ſich beigehen läßt. Daher ſagt Jacobi in der Schrift: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen (ſämmtl. Werke III. S. 82): „Nach dem Kantiſchen Friedensinſtrumente gibt es folgenden Vergleich zwiſchen Beiden: die Vernunft hat dem Verſtande das Verneinen zu verbieten, der Verſtand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verſtand zu reſpectiren und wird *poſitiv* durch ihn eingeſchränkt; der Verſtand hingegen erhält von der Vernunft nur eine ſcheinbare Begrenzung, eine *negative* Einſchränkung, und bedient ſich ihrer Ideen, ohne ſeine Verſtändigkeit aufzugeben, zur äußerſten Erweiterung ſeines Gebietes. Die Vernunft

ſitzt im Oberhauſe, der Verſtand im Unterhauſe; letzterer repräſentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Giltigkeit haben kann."

Um aber auf die drei Ideen der Vernunft ſelbſt noch einmal zurückzukommen, ſo erweiſt ſich, nach Kant, die Natur derſelben, als rein formell und bloß zu logiſchem Gebrauche tauglich, dadurch am augenfälligſten, daß ſogleich Widerſprüche und Fehlſchlüſſe hervortreten, ſobald man dieſen Ideen objective Wahrheit beimißt, d. h. ſobald man ſich das, was ſie bezeichnen, als wirklich exiſtirende Objecte denkt.

Daß alſo z. B. gleich die erſte Idee, oder der Begriff der Subſtanz nichts als ein leerer logiſcher Verhältnißbegriff, bloß die Form des Denkens, den Act der Syntheſis ſelbſt, betreffender ſei, bemerkt man leicht. Man betrachtet zwar gemeiniglich jedes Ding als ein beſtimmtes Etwas (Subſtanz), das verſchiedene Eigenſchaften (Accidenzen) an ſich hat; z. B. das Salz iſt eine Subſtanz, welche kubiſche Geſtalt, einen beſtimmten Geſchmack, eine beſtimmte Härte, Schwere und weiße Farbe hat; wenn man aber dieſe fünf (oder mehr) Eigenſchaften, die man an ihm, dem Eigentlichen, hängend denkt, abſondert und fragt, was man noch übrig behalte, ſo findet ſich, daß mit allen Accidenzen auch überhaupt Alles, die Subſtanz ſelbſt, hinweg iſt, und es zeigt ſich demnach klar, daß man mit der ſogenannten Subſtanz nur eben den Inbegriff, das Zuſammenfaſſen, die Syntheſis dieſer Eigenſchaften im Bewußtſein gemeint hat, nicht aber etwas außerdem, was gleichſam den verborgenen Kern derſelben ausmachte. Es verhält ſich damit eben ſo, wie mit dem Ganzen; ein Ganzes verſchwindet, wenn man alle Theile, woraus es beſteht, wegnimmt. — Ein einziges Weſen iſt es, welches hier eine Ausnahme zu machen ſcheint, und woran wir ein reines Subject, eine wahre Subſtanz, auch abgeſondert von allen Accidenzen, übrig behalten und gefunden zu haben ſcheinen; dieß iſt unſere eigene Seele. Denn die Accidenzen oder Beſtimmungen der Seele ſind Vorſtellungen, Gefühle u. ſ. w., kurz Alles, was an oder in der Seele vorgeht; alles dieß iſt doch eine bloße Modification, Veränderung der Seele; ſie ſelbſt alſo, an der etwas vorgehen ſoll, muß doch

da ſein und zum Grunde liegen. Hier, ſcheint es, haben wir ein wahres, reines Subject, und zwar unmittelbar an und in uns ſelbſt, in unſerm eignen Bewußtſein angetroffen, ein Subject, das ſich ſeiner Perſönlichkeit, Identität u. ſ. w. unmittelbar ſelbſt bewußt iſt. Allein die Wirklichkeit auch dieſes Subjects beruht genau erwogen, nach Kant, dennoch nur auf einem Schluß, und zwar auf einem Fehlſchluß (Paralogismus), wiewohl auf einem unvermeidlichen; unvermeidlich, weil wir immer uns genöthigt finden, zu Accidenzen, Veränderungen und Beſtimmungen ein Etwas vorauszuſetzen, was verändert wird; dennoch aber ein Fehlſchluß, weil von dieſem denkenden, fühlenden Subject uns lediglich nur ſeine Modificationen zum Bewußtſein kommen; nur ſeine Modificationen, wechſelnden Gefühle, Gedanken, mithin ſeine Accidenzen kommen uns zum Bewußtſein, nie aber das Subject oder die Subſtanz der Seele rein an ſich ſelbſt. Dieſe bleibt uns ewig unbekannt, wird nie zu einem Gegenſtande der innern, geſchweige der äußeren Erfahrung; die Annahme ihrer Exiſtenz beruht bloß auf einem Vernunftſchluß, der aber eben ein Vernunftfehlſchluß iſt. (Krit. der reinen Vernunft S. 341. flgd.) Es geht uns alſo auch mit dieſem Subject, wie mit jedem andern; wir wiſſen von dem Seeleninnern eben ſo wenig, wie von dem Weſen der materiellen Dinge; wenn wir alles Denken, Fühlen u. ſ. w., kurz alle Accidenzen von demſelben abſondern, bleibt uns eben auch nichts, nur eine Leere, der bloße logiſche Inbegriff übrig, der nichts als die Zuſammenfaſſung aller jener Accidenzen im Bewußtſein bedeuten kann; — eine Argumentation, die gegen die vormalige Wolfiſche Schule gerichtet und in ſo fern völlig ſchlagend war, als eben dieſe Schule auf demſelben Wege eine Realität und Subſtantialität der Seele oder des Geiſtes beweiſen wollte, die auf nichts Anderes, als dieſe einfache Dingheit hinauslief.

Was die zweite Idee, die des Weltganzen oder der Natur, anlangt, die zu einer rationalen Kosmologie führen ſollte, ſo fordert die Vernunft abſolute Vollſtändigkeit in der Zuſammenſetzung des Weltganzen, der Quantität, der Qualität, der Cauſalität (Relation) und der Nothwendigkeit (Mo-

dalität) nach. Bei der pſychologiſchen Idee ließ ſich, wie gezeigt, überhaupt gar nichts bündig beweiſen; hier aber in Bezug auf die Welt, das Räumlich-Zeitliche, zeigt ſich das ſonderbare Phänomen, daß ſich allemal ein Gegentheil ſo gut wie das andere, die Theſis ſo gut wie die Antitheſis beweiſen läßt. Dieß ſind die merkwürdigen Widerſprüche der Vernunft mit ſich ſelbſt, oder die ſogenannten Antinomieen.

Ich kann mir nämlich 1) weder vorſtellen, daß die Welt keinen Anfang habe, noch daß ſie einen habe; weder daß ſie Grenzen im Raume habe, noch daß ſie nirgend eine Grenze haben ſolle; ich kann mir 2) vorſtellen, daß irgend eine Subſtanz immerfort in kleinere und immer kleinere Theile getheilt werden könne, ohne daß man jemals auf die kleinſten, auf etwas Untheilbares käme; aber ich kann mir auch hinwiederum nicht vorſtellen, daß dieſes Theilen ewig fortgeſetzt werden könne, weil man, wenn man ſich das Ganze als zuſammengeſetzt denkt, doch immer Theilchen (Atome) dabei vorausſetzen muß, die an ſich ſelbſt als einfach betrachtet werden; 3) muß ich mir denken: Alles, was geſchieht, hat eine Urſache, und jede Urſache hat ſelbſt wieder eine andere, in der ſie begründet iſt, ich muß mir aber zuletzt dennoch einmal eine erſte Urſache denken, die ſelbſt wieder keine Urſache hat, mithin unbedingt, abſolut oder frei iſt; und endlich 4) kann eine oberſte als nothwendig vorausgeſetzte Urſache der Welt weder als immanent, in der Welt ſelbſt liegend, vorgeſtellt werden, weil ſonſt die Welt ihre Urſache in ſich ſelbſt haben, d. h. die Welt, ehe ſie ſelbſt war, ſich ſelbſt geſchaffen haben müßte; noch kann ich mir dieſe Welturſache als außer oder über der Welt und von ihr zeiträumlich verſchieden — extramundan — denken, weil ſonſt eben der Zuſammenhang der Welt, als Wirkung, mit ihrer Urſache ganz aufgehoben, mithin gar nicht erklärt würde; als eigentlicher Weltanfang müßte doch die Welturſache mit ihrem Product, wie Keim und Pflanze, wieder in Zeit und Raum verbunden, alſo wieder als immanent gedacht werden.

Dieſer Widerſtreit kommt nun, nach Kant, daher, daß man die Idee von der abſoluten Vollſtändigkeit (Totalität der Bedingungen), welche bloß ein Regulativ für den Ver-

ſtand iſt, welche aber als Gegenſtand, als **rerum natura**, nirgends exiſtirt, und überhaupt nur eben in dem unermüdeten Regreſſus des Verſtandes, in dieſer **actio**, beſteht — daß man alſo dieſe Idee hypoſtaſirt, und das, was bloß ein Verfahren unſeres Verſtandes iſt, für eine Verbindungsweiſe, Form oder Beſchaffenheit der Wirklichkeit — für die Welt ſelbſt nimmt. Weil nun ſogleich ein Widerſpruch herauskommt, ſobald man dieß thut, ſo iſt dieß ein indirecter Beweis, daß die Vernunft uns überhaupt gar nichts von der Beſchaffenheit der Welt an ſich lehre, noch lehren könne, ſondern nur unſere ſubjective Auffaſſungsweiſe der Form unſerer Vorſtellungen und Gedankenverbindung ſei. Es iſt mit den Ideen wie mit den Verſtandeskategorieen: gleich wie wir z. B. die Urſachlichkeit nur als eine Verbindungsweiſe, eine Anſchauungsweiſe des Verſtandes, nicht als eine Weiſe der Natur betrachten dürfen, als eine Verknüpfung, die ſich nicht aus der Natur in uns herüberſpiegelt, ſondern die wir vielmehr aus uns in die Natur hinüberſpiegeln; ſo auch die Ideen: ſie bedeuten nur die Action, das Verfahren des Verſtandes in ſeinem Kategoriſiren, nicht einen Gegenſtand; und ſo ſoll man, nach Kant, zu dem Geſtändniß gebracht werden, daß man mittels der Vernunftideen etwas fälſchlich von der Welt behauptet habe, was bloß von dem ſubjectiven logiſchen Denken gilt; daß man ein Geſetz, welches dem Denken ſeinen Lauf vorſchreibt, für ein Geſetz des Weltlaufs gehalten — eine Behauptung, die ſo lange als irrthümlich erſcheinen müſſe, als nicht etwa auf anderm Wege erwieſen worden wäre, daß die Geſetze des ſubjectiven Denkens auch die der Welt an ſich ſeien. Nach Kant ſind ſie bloß die Geſetze der Erſcheinungen, die wir von der Welt in uns tragen, weil wir ſie in uns ſelbſt ſo, wie ſie ſind, hervorbringen.

Noch deutlicher zeigt ſich dieß endlich bei der dritten Idee, die aus der Form der disjunctiven Schlüſſe entſpringt*), welche Form eine abſolute Vollſtändigkeit der Glieder einer Eintheilung, den Inbegriff alles Möglichen, alles Denkba-

*) A iſt entweder b oder c oder d; nun iſt A nicht c und nicht d; alſo iſt es b.

ren einer Sphäre, anſtrebt. Dieſe Vollſtändigkeit, hypoſtaſirt, gibt die Idee eines allervollkommenſten Weſens (**ens realissimum**). Kant nennt dieſe Idee deßhalb, weil ſie die Beſtimmtheit eines Einzelweſens, eine Perſonalität oder Perſonification in ſich ſchließt, nicht Idee, ſondern Ideal, und zwar vorzugsweiſe das Ideal der reinen Vernunft.

Allein auch hier läuft dieſelbe Illuſion wieder unter. Die ganze Idee iſt nämlich eigentlich auch gar nichts weiter als die Form des disjunctiven Schluſſes **in abstracto**, nichts als der logiſche Begriff der abſoluten Vollſtändigkeit, nämlich aller weſentlichen Stücke überhaupt, die zu einem Ganzen überhaupt gehören, der Begriff der erdenklich höchſten Einheit in der Fülle, der höchſten Vollkommenheit ohne irgend einen Mangel oder eine Lücke. Auch dieſen abſtracten und gar nicht **in concreto** darſtellbaren Begriff, der an ſich nicht mehr Weſenheit hat, als etwa die Ausdrücke: Richtigkeit, Güte, Schönheit, Wahrheit u. a. — dieſes bloße Gedankenziel muß man erſt mit der Einbildungskraft realiſiren, hypoſtaſiren, perſoniſiciren, um es zu dem zu machen, was wir uns unter Gott zu denken pflegen. Daß wir dieſen logiſchen Begriff der abſoluten Vollſtändigkeit und Vollkommenheit zum Denken nöthig haben, iſt gewiß; daraus folgt aber nicht, daß dieſes logiſche Abſtractum und hypoſtaſirte Schema auch ein wirkliches Weſen ſei; denn die Exiſtenz gehört nicht zu den Prädicaten der Vollkommenheit, wie Kant gegen den bekannten ontologiſchen Beweis vom Daſein Gottes an dem oft wiederholten Beiſpiele von den 100 Thalern bewies, die, gedacht, eine eben ſo große Summe ſind, als ſie in der Wirklichkeit ausmachen*).

*) Schulz, Erläut. S. 145. Wolf nämlich hatte die Wirklichkeit als eine Vervollſtändigung der Möglichkeit, **complementum possibilitatis**, dargeſtellt.

Dritte Vorleſung.

(Fortſetzung. — Jacobi.)

Kant behauptet: es iſt unmöglich, das wirkliche Vorhandenſein einer Gottheit, eines allumfaſſenden Weltſyſtems und ſelbſt unſerer Seele, als beſonderer für ſich beſtehender Subſtanz zu beweiſen, ja der Verſuch, ſolches zu beweiſen, führt ſogar zu unlöslichen Widerſprüchen. Gewöhnlich meint man, Kant habe die Beweiſe für das Daſein der Gottheit u. ſ. w. nur deßhalb nicht für vollſtändig erachtet, weil er für einen vollſtändigen Beweis vom Daſein eines Gegenſtandes die Aufzeigung deſſelben in der ſinnlichen Erfahrung gefordert, dieß aber in Bezug auf die drei genannten Gegenſtände ein für allemal nicht möglich ſei. Dieß aber war nicht der einzige, ja nicht einmal der rechte Grund; denn jene Forderung bezog er gar nicht auf Vernunft-, ſondern auf Verſtandesbegriffe. Seine Argumentation hatte vielmehr noch einen weit tiefern Grund. Er nahm nämlich nicht etwa nur ſchlechthin an, die drei höchſten Ideen ſeien uns auf unerweisliche Art eingepflanzt, ſondern er ging tiefer und wies auch nach, wie wir ſelbſt durch eigne Thätigkeit darauf kommen, ſie ſelbſt erzeugen. Die drei Ideen entſtehen uns angegebener Maßen, indem wir beim Schließen auf die Art und Weiſe aufmerken, wie wir ſchließen; dieß Hypoſtaſiren dieſer Art und Weiſe geſchieht zwar nicht mit Abſicht und Bewußtſein, ſondern unwillkührlich und unvermerkt, aber das, was dieſe Hypoſtaſen bezeichnen, iſt doch keineswegs ein objectiver und reeller Gegenſtand, ſondern eine bloße ſubjective Thätigkeitsform; die Ideen alſo, ſo gut wie die Kategorieen, bedeuten doch nur die höchſten logiſchen Denkgeſetze oder Functionen des Denkens (wie oben weitläufig gezeigt wurde) **in abstracto** aufgefaßt und auf Begriffe reducirt. Deßwegen nun, weil un-

ſere Vernunft im Denken z. B. nach dem Allumfaſſen, der Totalität des Denkbaren ſtrebt, müſſen wir freilich noch nicht annehmen, daß eine Totalität von Weſen, oder eine Welt außer uns exiſtirt; eine wirkliche Welt und jenes Denkgeſetz ſind noch weit von einander geſchieden und an ſich ohne allen nothwendigen Zuſammenhang.

Da demnach zufolge der Kritik der reinen Vernunft ausgemacht iſt, daß die eigentlichen Gegenſtände der Metaphyſik, Gott, Welt und Geiſt (Freiheit, Subjectſein) unſerem Erkennen gänzlich unzugänglich ſind und jenſeits der Grenze alles philoſophiſchen Wiſſens liegen; ja noch mehr, da erwieſen iſt, daß jene Ideen urſprünglich, eigentlich und in Wahrheit nur abſtracte Bezeichnungen unſerer menſchlichen Denkform, und dieſer nur abgeborgt ſind, Formen alſo, die wir erſt abſtrahiren, dann mittels des ſogenannten realen Vernunftgebrauches objectiviren (als Objecte denken) und zum Theil perſoniſiciren — ſo kann nach all dem Geſagten auch nicht die leiſeſte Hoffnung übrig bleiben, mit Hilfe der Theorie je zu erfahren, ob überhaupt überſinnliche Dinge, dieſen Ideen entſprechend, da ſeien oder nicht; ja ſehen wir auf den nachgewieſenen natürlichen Urſprung und die erſte Bedeutung dieſer Ideen, ſo wird es ſehr zweifelhaft, ob wir überhaupt noch conſequenter Weiſe an die Wirklichkeit ſolcher Gegenſtände glauben können, und es iſt eine ſehr bedenkliche Frage, ob Kant, indem er die Vernunftgegenſtände über das Gebiet des Verſtandes und der Erfahrung erhob — in der Abſicht, um ſie dadurch zugleich auch für jeden Gegenbeweis unzugänglich zu machen — nicht vielmehr zu viel bewieſen habe, nämlich nicht bloß dieß, daß ſie außerhalb des Gebietes aller Beweiſe und Gegenbeweiſe liegen, ſondern daß ſie, die Ideen ſelbſt, in ſich undenkbare Widerſprüche einſchließen. Zwar ſagt dieß Kant keineswegs — er verſichert vielmehr im Gegentheil, der Widerſpruch entſtehe nur dann erſt, wenn dieſe Ideen auf concrete Realitäten angewendet werden ſollen, und behauptet dem zufolge nur, der Verſuch eines Beweiſes führe auf Widerſprüche; aber der Nachweis von dem angegebenen Urſprunge, der Bedeutung und dem beſchränkten, bloß logiſchen Gebrauche der Ideen, wonach ihre Rea-

lität wenigſtens in der Theorie für eine handgreifliche Fiction der transſcendentalen Einbildungskraft gelten ſoll — dieß Alles beweiſt deutlich genug, daß das Denken nicht ſowol mit der Wirklichkeit, als vielmehr mit ſich ſelbſt im Widerſpruche iſt, da es (als Verſtand) der empiriſchen Wirklichkeit erſt alle die Formen giebt, mit denen es nun in Zweiſpalt geräth; und dieſes Raiſonnement mußte mithin den Grund des Glaubens für conſequente Denker gewiß auf's Tiefſte erſchüttern *).

Um aber doch den Ideen, weil ſie die höchſten Intereſſen der Menſchheit betreffen und im praktiſchen Leben entſchiedene reale Cauſalität haben, in anderer Rückſicht volle Geltung zu verſchaffen, mußte Kant ſich von dem bisherigen Wege, dem eigentlichen Grund und Boden des philoſophiſchen Wiſſens, ganz hinwegbegeben auf ein anderes außerhalb ſeines theoretiſchen Syſtems, auf das Gebiet des praktiſchen Vernunftglaubens; und hier eigentlich iſt es, wo er ſich mit ſeiner Lehre einen Beifall und Anhang in der gebildeten Welt erwarb, der eben ſo groß war, als die Revolution, welche er durch den theoretiſchen Theil ſeines Syſtems in der Schule anrichtete. Dieſe aber wies ihm alsbald nach, daß das Princip des praktiſchen Theiles nicht das des theoretiſchen ſei, das Reſultat von dieſem dem Geiſte jenes ſogar zuwider laufe.

Dieſes Reſultat war, daß unſer Erkennen und Wiſſen nicht über das ſinnlich Gegebene hinaus könne, weil es ſonſt leer ſei, und daß mit ſo rein formalen Vermögen, wie Verſtand und Vernunft, nie und nirgends ein überſinnlicher, wahrhafter und wirklicher Inhalt gewonnen werden könne. Wer nun, fragte man, ſich hiervon wirklich überzeugt hätte, und ſollte nun doch, trotz dieſer Ueberzeugung, im praktiſchen Theile eben jene ſelbigen reinen Erzeugniſſe und Fictionen des menſchlichen Denkens, die logiſchen Ideen, als Abbilder

*) Vergl. J. Kuhn: Jacobi und die Philoſophie ſeiner Zeit. Mainz, 1834. S. 244 fdg. (Ueber die prakt. Vernunft in der Kürze ebendaſ. S. 285.) Jacobi, Werke III. S. 370. Fries, neue Kritik I. S. 28 und 35 der Vorrede.

wahrer objectiver Realitäten betrachten und an ſie glauben lernen — würde der es wohl anders thun können, als entweder mit dem alle Zuverſicht tödtenden Vorbehalt im Gemüth, daß er beſſer wiſſe, woher dieſe Schemen eigentlich ſtammen; oder, wenn er umgekehrt von der Wahrheit der praktiſchen Anſicht überwältigt würde, müßte er dann nicht das ganze Reſultat der theoretiſchen Kritik fahren laſſen und rein zu vergeſſen ſuchen?

Im theoretiſchen Theile ward gezeigt, daß das nothwendig zu Denkende eben deßhalb rein ſubjectiv ſei, und von dem objectiv an ſich Wirklichen gar nichts ausſage, ihm auch nicht entſpreche; im praktiſchen Theile wird gezeigt, daß gewiſſen Vorſtellungen, eben darum weil ſie ſubjectiv nothwendig ſind (da ſonſt kein vernünftiges Handeln möglich ſein würde), auch objectiv etwas Wahres entſprechen müſſe. Woran ſoll man ſich nun halten? Von der Praxis wird man zwar zu dem letzteren gezwungen, aber von der Theorie, wo eigentlich die freie Ueberzeugung davon zu ſuchen geweſen wäre, wird man im Stiche gelaſſen. Kant bedurfte in ſeiner praktiſchen Glaubenstheorie einer ganz neuen Grundlegung, und zwiſchen dieſer und ſeiner Erkenntnißtheorie war kein Zuſammenhang; ein ſolcher iſt erſt ſpäter durch weſentliche Modificationen der einen und der andern Lehre von ſeinen Nachfolgern erkünſtelt worden*).

Dieß Reſultat mag etwas hart klingen; aber beantworten wir uns aufrichtig die Frage, ob mit dieſer Kantiſchen Anſicht nicht ein verſteckter Skepticismus vielmehr tiefer in das Zeitalter eingedrungen, als, nach Kant's Abſicht, daraus verſchwunden iſt? Mußte man ſich nicht um des religiöſen Glaubens willen gewiſſermaßen wiſſentlich der Unwiſſenheit in metaphyſiſchen Dingen hingeben, ſich dieſelbe als nothwendige Reſignation auferlegen? Weil es aber dem Sterblichen immer wohl anſteht, ſich im Wiſſen zu beſcheiden, ſintemal wir einmal nicht allwiſſend ſein können, und weil wir dadurch nichts an unſerer Würde verlieren, welche durch Handeln und Glauben — freilich nur nicht blindes Glauben — hinläng-

*) Vergl. Schelling, philoſ. Schriften 1. S. 264.

lich geſichert iſt, ſo konnten wir es uns um ſo geduldiger in dieſer leidigen Scheinwelt gefallen laſſen, je mehr wir eben durch die Gewißheit, daß alles vermeintliche Wiſſen nur Schein iſt, auf das hingewieſen wurden, was wir nur ahnen und gläubig erwarten, und auf das, was dazu praktiſch noththut. Die überſinnliche Glaubenswelt — konnte man ſagen — obzwar nur trübe geahnet, erhebt ſich doch eben nur in dieſem Halbdunkel erſt recht als die wahre über die Sphäre der ſinnlichen Welt, wenn dieſe als nichtiger Schein anerkannt iſt. Obgleich wir demnach das Verdienſt, welches man gewöhnlich an Kant rühmt, er habe die höchſten Dinge vor jedem Gegenbeweis geſichert, indem er ſie ganz aus dem Bereiche des Wiſſens hob, als etwas Negatives und, genau genommen, ſich ſelbſt Widerſprechendes, für die Speculation ſo hoch nicht anſchlagen können — obgleich er, wie die Erfahrung lehrte, weder der Myſtik noch der Skepſis dauernd vorgebaut hat, und obgleich er jeden Verſuch, auch nur einen Schritt über die gezogenen Schranken weiter zu gehen, als Thorheit bezeichnete, ſo konnte er doch Gutes ſtiften und hat es im reichſten Maße geſtiftet; denn er hat nicht nur in praktiſcher Hinſicht die verderblichen Theorieen des Eudämonismus vernichtet, ſondern auch theoretiſch die Mehrzahl ſeiner Schüler, wie Sokrates, von einem Gebiete fruchtloſer Grübelei und Sophiſtik auf das zurückgewieſen, was noththut, und überhaupt, wie der Erfolg lehrte, der philoſophiſchen Thätigkeit innerhalb der Schule ſelbſt den mächtigen Anſtoß allein gegeben, welcher ſeitdem die Deutſchen zur wahrhaft philoſophiſchen Nation gemacht hat. Und ſo fällt uns denn bei allen Einwürfen dennoch zuletzt immer wieder das Xenion ein:

Wie doch ein einziger Reicher ſo viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun.

So feſt Kant auch überzeugt war, daß die Philoſophie nicht über den von ihm gezogenen Kreis hinaus könne, ſo prophezeihte er doch ſelbſt, daß der menſchliche Geiſt dieſem Streben niemals entſagen werde. „Daß der Geiſt des Men-

schen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, sagt er in den Prolegom. S. 192, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird." Und so dürfen wir uns nicht wundern, daß trotz seiner Warnung die Speculation keinen Augenblick nach ihm still gestanden, ja vielmehr durch ihn erst recht in den Gang gebracht worden ist.

Eben so wenig kann es aber auch befremden, daß er selbst bei allem weitverbreiteten Einfluß doch eigentlich wenig oder keinen ganz getreuen Nachfolger gehabt, der genau seine Spur gehalten und das System nach dem ursprünglichen Plane vervollständigt hätte. Karl Leonhard Reinhold*) versuchte das neue Gebäude durch einen noch vermißten Grundbau unerschütterlich zu machen; er war es, der zuerst die entscheidende Forderung eines Princips der Philosophie aussprach und den fruchtbaren Gedanken faßte, durch eine Theorie des Bewußtseins**) eine allgemeine Verständigung zu erzielen — ein Gedanke, der seitdem immer von Neuem gefaßt, aber leider noch jetzt nicht genügend ausgeführt worden ist — indem er Subject, Object und die zwischen beiden schwebende Vorstellung genau unterschied und aus dem faktischen Vorhandensein der Vorstellungen, so wie aus der Beschaffenheit derselben erwies, daß im Subjecte nothwendig deßhalb sowohl Receptivität für den objectiv gegebenen Stoff, als auch Spontaneität für die subjectiv hinzuge-

*) Seine oft übersehenen Verdienste sind gewürdigt worden von dem Sohne, Ernst Reinhold, in dem Handb. der allgem. Geschichte der Philos. Gotha, 1830. 2ter Thl. 2te Abth. S. 140 fgd. S. auch Schelling in der Abhandlung: Vom Ich, als Princip der Philosophie. Tübingen, 1795. S. 32 fg. und Herbart, allgem. Metaphysik Bd. 1. S. 224 fgd.

**) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789. Ueber das Fundament des philos. Wissens. Jena 1791. S. 68.

thane Form der Vorſtellungen vorausgeſetzt werden müſſe. Reinhold ſuchte zwar durch dieſe Theorie, wie geſagt, das Kantiſche Syſtem zu ſtützen, gab aber, indem er dadurch die Aufmerkſamkeit überhaupt auf ein tiefſtes und einiges Fundament lenkte, vielmehr erſt die Veranlaſſung, daß nun Fundamente gelegt wurden, auf denen das Kantiſche Gebäude nicht mehr in ſeiner Integrität beſtehen konnte. Salomon Maimon*) und Gottlob Ernſt Schulze**) bewieſen überdieß, daß die Kritik nicht vermocht hatte, den in neuer Geſtalt wieder auftauchenden Skepticismus auszurotten.

Niemand aber unter den damals Mitphiloſophirenden trat dem Königsberger Denker einerſeits mit ſo viel Anerkennung ſeines Verdienſtes bei, anderſeits ſo entſchieden entgegen, als Friedrich Heinrich Jacobi, der Philoſoph in Pempelfort.

Er wagte es, im Namen aller Unbefangenen die Vertheidigung der natürlichen Anſicht zu führen, und that dieß mit ſo viel einleuchtender Beredſamkeit, daß ſeine Schreibart, — eben ſo weit entfernt von ſcholaſtiſcher Steifheit als belletriſtiſcher Oberflächlichkeit — immerdar als Muſter gelten wird; nur darf man nicht vergeſſen, daß er um ſein freies philoſophiſches Glaubensbekenntniß, ſeine auf unmittelbare Thatſachen des religiöſen Gefühls begründete Ueberzeugung darzuſtellen, der ſyſtematiſchen Strenge kaum bedurfte, und daß er ſich des philoſophiſchen Rüſtzeugs nur in ſo weit bediente, als er polemiſch auftrat.

Um ſein Verdienſt kurz zu bezeichnen: er war derjenige, welcher im menſchlichen Gemüthe einen tiefen und geheimnißvollen Schatz ahnete, der noch lange nicht ausgebeutet, ja kaum noch berührt worden ſei; und wenn er ſelber auch dieſen Schatz nicht zu heben vermochte, ſo vertheidigte er ihn

---

*) Streifereien im Gebiete der Philoſophie. Berlin, 1793. 8. Kritiſche Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig 1797. 8.

**) Aeneſidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie u. ſ. w. Helmſtädt, 1792. 8. (anonym.)

doch siegreich gegen die Unglaubigen und lenkte die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen unablässig auf diesen Punct. Er sprach hiermit aus, was mehr oder weniger jeder Gebildete fühlt, es konnte ihm dabei an lauter und stiller Theilnahme von allen Seiten nicht fehlen, und so steht gewiß noch heut zu Tage der größte Theil des gebildeten Publicums auf seiner Seite.

Was den Verstand anlangt, so war Jacobi mit Kant darin völlig einverstanden, daß alle Thätigkeit desselben ein bloßes Ordnen und Formiren des anderwärts her erhaltenen Stoffes sei, wobei der Verstand selbst auf diese seine ordnende Function aufmerken, und dieselbe als Denkregeln — als Logik — aufstellen könne; welche Logik aber, an sich betrachtet, ohne allen Inhalt sei, daß jener also von der Beschaffenheit der Welt an sich gar nicht, sondern nur von der Art und Weise, wie wir die erhaltenen Vorstellungen bearbeiten, reden könne.

Hier aber, wo von einem durch die Sinne uns zugeführten Inhalt und der diesem Inhalt verliehenen Form die Rede ist, da schied Jacobi anders und genauer als Kant, was dem Sinne, als Organ, und was dem Verstande angehört. Wie das Gegebene durch die Sinne in uns eingehe und zur Empfindung in uns werde, erklärte er für ein unerforschliches Geheimniß; genug, daß es wirklich eingehe, und mit dem Eingehen zugleich die unmittelbare Gewißheit des Gegebenseins in's Bewußtsein mitbringe. Diese Gewißheit aber, daß es da sei, und ohne unser Zuthun da sei, sei so unläugbar, daß wir diese geradezu als über jeden Beweis erhaben und durchaus keines Beweises bedürftig erachten müssen. Ehe oder während Empfindungen in uns entstehen, wird sie der Verstand noch nicht gewahr — so bald wir empfinden, ist die Affection schon geschehen; wir können also ihr Entstehen auf keine Weise belauschen. Der Verstand, als das sich selbst beobachtende Vermögen des Menschen, findet die Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle allemal schon fertig vor; sie sind da, ehe er sehen kann, wie oder woher sie kommen; er sieht überhaupt gar nichts in sich, bevor nicht diese Vorstellungen und Empfindungen factisch da, un-

mittelbar gegeben, d. h. auf eine der Selbſtbeobachtung ganz unzugängliche Weiſe, wahrſcheinlich aber doch durch eine Wechſelwirkung der Sinne und der Objecte zu Stande gekommen ſind; eine Wechſelwirkung, die freilich für uns ein Wunder bleibt, deßwegen, weil der Druck oder Stoß eines Körpers auf ein geiſtiges Element, wie die Seele, eine Wechſelwirkung von zwei Dingen, die toto genere verſchieden ſind, durchaus unerklärlich iſt. Das Geſchäft des Bewußtſeins iſt nur dieß, in dieſe trübe Fluth, dieſes Chaos ununterſchiedener Empfindungen zuerſt Trennung, Beſtimmtheit und Ordnung zu bringen*).

Kant hatte zwar auch eine ſolche Wechſelwirkung der Sinne und der Dinge an ſich angenommen; er hatte angenommen, daß die Dinge uns irgendwie afficiren; aber das, was wir nun als Affection davon in uns verſpüren, war ſeiner Anſicht nach ſchon ſo ganz und gar, durch und durch von der eigenen Zuthat des Verſtandes (die er hier Einbildungskraft nannte) imprägnirt, daß die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen ſelbſt für ein völlig ſubjectives Machwerk, für gar nicht mehr dem Objecte entſprechend gelten konnte. — Er hatte, mit einem Worte, die ganze Natur, in die wir hineinſehen, für eine ſubjectiv nothwendige Erſcheinung erklärt, ſo daß Jacobi ſchon hier im Bereich der

*) „Nach Jacobi offenbart zwar die unmittelbare Erkenntniß (der Verſtand) auch kein objectiv Reales, aber ſie iſt darum nicht die Erkenntniß einer bloßen Erſcheinung; vielmehr iſt ſie ganz die Darſtellung des Objectiven, ſo wie es an ſich beſchaffen iſt, nur enthält ſie das Objective als ſolches nicht ſelbſt und unmittelbar, ſondern allein durch Zurückbeziehung auf die Wahrnehmung (ſinnliche und überſinnliche), aber in dieſer Zurückbeziehung auch vollſtändig und ganz. Nach Jacobi iſt der Gegenſtand der mittelbaren Erkenntniß ein getreues Abbild des Objectiv-Realen, nach Kant ein blos ſubjectiv nothwendiges Bild, in welchem das Ding an ſich nicht einmal nachgebildet oder abgebildet iſt, ſondern eine ſchlechthinnige Erſcheinung darſtellt, wie der menſchliche Geiſt ſelbſt, der dieſe Erſcheinung macht, in allen ſeinen Thätigkeiten (den theoretiſchen) nur ein Erſcheinendes iſt, deſſen intelligibler Grund ſonſt nichts mit ſeinen Aeußerungen gemein hat, als das in ſeinem Nexus ſchlechthin unbekannte Cauſalitätsgeſetz." Kuhn, Jacobi u. d. Philoſ. ſ. Zt. S. 283.

Sinnlichkeit den Stoff ganz vermißte, der als wahrhaft gegebener da ſein und bleiben mußte, wenn der Verſtand eine Grundlage haben ſolle.

Jacobi alſo berief ſich auf dieſen Satz: die Bilder, die ganze Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen in uns iſt da — er berief ſich auf dieſen Satz als auf ein Factum, welches nicht nur über allen Zweifel erhaben, ſondern auch ſelbſt erſt die Grundlage zu einem weiteren Nachdenken ſei. Er hat hiermit zuerſt ein ſehr wichtiges Princip in der Philoſophie geltend gemacht, nämlich das Princip der Thatſächlichkeit, und es wird ſich erſt in der Folge zeigen, wie unumgänglich dieß iſt; hier nur eine einzige vorgreifende Bemerkung: iſt die Beſchaffenheit der Empfindungen und Vorſtellungen wirklich, wie Kant wollte, dem größten Theile nach aus der Einrichtung des Verſtandes erklärlich, rührt am Ende, wie Fichte wollte, alle beſtimmte Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen von der Thätigkeit des Verſtandes her — ſo haben wir an den Empfindungen nichts Urſprüngliches mehr, ſondern wir haben ſogleich nur die Einrichtung des Verſtandes als Princip vor uns — der Verſtand bleibt allein als das Wahre und Weſenhafte übrig — er, der Verſtand, er allein — erſcheint uns in ſeinen Wirkungen — nicht mehr Dinge — nicht mehr eine Außenwelt.

Um die Gewißheit einer Welt außer uns zu retten, muß das Bewußtſein auf dieſem Standpuncte nothwendig zugleich auch das unmittelbar factiſche Daſein der Empfindungen und Vorſtellungen feſthalten und ſich nicht beigehen laſſen, ſie aus einer innern Einrichtung des Verſtandes erklären zu wollen, denn mit einer ſolchen Erklärung werden ſie ſogleich zu ſubjectiven Verſtandesproducten, und wir können uns vor dem Idealismus nicht mehr ſchützen. Jacobi alſo wußte ſehr wohl, was er that, wenn er darauf beharrte: die Senſationen ſind factiſch da, und ſind rückſichtlich ihres Urſprungs im Bewußtſein völlig unerklärlich.

Hatte ſich aber Jacobi nur erſt hier im Bereich der Sinnlichkeit die ſchlechthin unerklärliche Thatſächlichkeit als ein zugeſtandenes Beſitzthum erobert, ſo konnte er daſſelbe Recht nun auch mit deſto mehr Erfolg in einer höheren

Sphäre des Geiſtes geltend machen, nämlich in der Vernunft. Vernunft — von Vernehmen benannt — war ihm etwas ganz Anderes, als das logiſche Vermögen, wie es Kant in ſ. theoret. Philoſophie darſtellte. Jacobi ſagte: Gleichwie unſer Sinn ein Vermögen iſt, das für uns Vorhandene unmittelbar wahrzunehmen im Bereich der Körperlichkeit; ſo iſt auch die Vernunft ein Sinn, ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im überſinnlichen Gebiet des Geiſtes in uns da iſt. Wir vermögen auch hier nicht zu ſagen, wie und woher dieſes factiſche Daſein von Ideen in uns — eben ſo wenig als wir vorher das wie der ſinnlichen Empfindungen zu erklären vermochten; — aber ſie ſind factiſch da: dieß iſt wahr, unläugbar, gar keiner Beweisführung bedürftig. Jacobi konnte hier auf eine ſchlagende Weiſe gegen Kant argumentiren. Hat nicht Kant, fragte er, das factiſche Daſein der Ideen in ſeiner praktiſchen Philoſophie angenommen und als das wahrhaft Letzte und Gewiſſeſte betrachtet? Begnügt er ſich hier nicht mit Recht damit, das factiſche Vorhandenſein des Sittengeſetzes (des ſogenannten kategoriſchen Imperativs) als das Allerunumſtößlichſte gelten zu laſſen? That er dieß in der Theorie der Praxis, wie konnte es ihm doch nur beigehen, in der Theorie des Wiſſens gerade das Umgekehrte zu thun? Was dort unumſtößlich gewiß war, ſollte hier nichts gelten?

In der That hat hier Jacobi den eigentlichen Grundfehler Kant's mit der Sonde berührt, den Fehler, das unmittelbar Gewiſſe — das, worauf erſt alles Andere zu bauen wäre — ſelbſt auf etwas Anderes und Tieferes noch gründen zu wollen, wodurch denn das Erſte ſelbſt erſt wankend geworden iſt.

Freilich können wir bei dem, was Jacobi als das Erſte und Letzte bezeichnete — im Gebiet der Sinnlichkeit die Empfindungen, und im Gebiet der Vernunft die Ideen des Guten, Rechten und Schönen — noch nicht ſo kurzweg ſtehen bleiben; es iſt hier nicht davon die Rede, daß er das, was wirklich das Erſte, das Urfactum im Bewußtſein iſt, richtig aufgefunden hätte — es iſt nur davon die Rede, daß er die Thatſächlichkeit ſelbſt als den Charakter des vielleicht noch

weiter zu Suchenden bezeichnete, woran man das wahre Fundament des Wiſſens würde erkennen können; daß er den einfachen Satz ausſprach: Ihr leitet Alles, was Euch für gewiß gelten ſoll, aus höheren Gründen ab, Ihr wollt Alles bewieſen haben. Wie ſoll es denn aber zuletzt mit dem höchſten Grundſatze, mit der äußerſten Wahrheit werden? Hier müßt Ihr doch zuletzt bei einem thatſächlichen Vorhandenſein ſtill ſtehen. Selbſt wenn Ihr ein Axiom — etwa das: zwei Dinge, die einem dritten gleichen, ſind ſich ſelbſt gleich — als den letzten Anker der Wahrheit aufſtellen wolltet, was ſagt Ihr damit? Ihr ſagt: das iſt eine factiſche Gewißheit, die als vorhandenes Denkgeſetz in aller Menſchen Geiſt liegt; Ihr beruft Euch alſo auf das Sein, das factiſche Daſein dieſes Denkgeſetzes. Das Daſeiende nämlich, ſich uns unmittelbar Gebende und Aufdrängende, als z. B. dar Vorhandenſein unſerer ſelbſt, das Vorhandenſein unſerer Denkgeſetze u. ſ. w. kann nur als Vorhandenes aufgezeigt, dem Bewußtſein nur gleichſam vorgewieſen werden, nie aber demonſtrirt, d. h. aus höheren und allgemeineren Sätzen logiſch abgeleitet werden. Dieſer Fehler aber war das Erbſtück der Scholaſtik — war ein logiſcher Aberglaube, der alsbald auch von andern Zeitgenoſſen erkannt wurde, namentlich von Fries, der ihn geradezu das Kantiſche Vorurtheil nannte (Neue Kritik der Vernunft Bd. 1. Vorrede), und deßwegen ſelbſt bemüht war, durch anthropologiſche Unterſuchungen deſſen, was factiſch im Gemüth beim Erkennen vorgeht, jenen Fehler zu vermeiden.

Dieſer Erweis, daß die bisherige logiſchſynthetiſche Methode für die Metaphyſik untauglich ſei, dieß war der Punct, wo Jacobi fördernd eingriff in die Bildung der Wiſſenſchaft, und den man aus ſeinen vielen andern Verdienſten um die Darſtellung der Wahrheit überhaupt hier nur als den weſentlichſten herauszuheben hat.

Tiefſinnig ſpürte er dem geheimnißvollen Urquell der Ahnungen des Höchſten und Göttlichen in uns nach bis auf den Punct, wo dieſe Ahnung ſelbſt als ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen ſich kund thut; er gab nicht zu, daß dieſes Ahnen weiter nichts ſei, als nach Kant ein dunkler

Druck der logiſchen Feſſel beim Schließen — er bezeichnete es vielmehr als den eigentlichen Schatz und verborgenen Reichthum des menſchlichen Gemüths. Weiter entwickelte er aber auch dieſe ſeine Anſicht nicht; er fühlte ſich nicht etwa blos zu ſchwach, um weiter zu leuchten; er glaubte wirklich, das Letzte, Unerklärliche, dasjenige gefunden zu haben, was nur, daß es da iſt, empfunden, nicht aber weiter erklärt werden — deſſen Weſen gerade dadurch nur zerſtört werden könne, daß man es aus noch Höherem erklären wolle. Dieß nämlich war der Grund, weßhalb er jedes demonſtrative Syſtem, jede vollkommen logiſch-nothwendige, nach dem Muſter der Mathematik ausgeführte Demonſtration — was ſie auch enthalten möge — ſchon um dieſer ihrer Form willen für eine unausweichlich fataliſtiſche und pantheiſtiſche Lehre erklärte; ſo wie er dieß in einer früheren Schrift über Spinoza dargeſtellt hatte.

Er hatte gezeigt, es ſei in unſerm Geiſte noch etwas mehr als ein todter und leerer Mechanismus des logiſchen Denkens und leerer Einbildungen; er hat uns eines tieferen noch unausgebeuteten Reichthums im Gemüth zuerſt wieder verſichert; und iſt auch dieß ſein Geſchenk noch in den ſiebenfachen Schleier der Iſis gehüllt, ſo hat er doch das Forſchen mächtig dadurch angeregt, daß er nur erſt wieder auf das Vorhandenſein dieſes köſtlichen Kernes hinwies. Er ſelbſt freilich meinte, dieſen Kern müſſe man auch genügſam ohne ſträfliche Neugier bewahren, wenn man ihn nicht verſcherzen wolle; es ergehe Jedem, der ſich mit der Fackel des Wiſſens entſchloſſen in dieſes Heiligthum wage, wie dem Jünglinge vor dem verſchleierten Bilde zu Sais — denn jede vollendete wiſſenſchaftliche Beweisführung könne, wie geſagt, nichts Anderes werden als Spinozismus, ein Ausſpruch, deſſen volle Bedeutung in der Folge noch klarer hervortreten wird. — Er ſelbſt wollte ſein Heiligthum nicht von dem reflectirenden Verſtande hervorgezogen und zergliedert haben, und ſchrieb dagegen die bekannte Abhandlung: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen.“

Hegel ſagt eben ſo treffend als ſchön von ihm (S. W. XVI. S. 203.): „Jacobi iſt gleich einem einſamen Denker,

der am Morgen des Tages ein uraltes Räthſel fand, in einen ewigen Felſen gehauen. Er glaubt an das Räthſel, aber er bemüht ſich vergeblich, es aufzulöſen. Er trägt es den ganzen Tag mit ſich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünſchen und Ahnungen beleben; aber die Auflöſung mißlingt, und er legt am Abend ſich nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächſte Erwachen ihm das Wort ſeiner Sehnſucht nennen werde, an das er ſo feſt geglaubt hat."

Wir ſcheiden von ihm mit der dankbaren Anerkennung, daß er uns wenigſtens ſo viel begreiflich gemacht hat, daß es einen Inhalt des Bewußtſeins oder — wenn man will — des Gemüthes, der Seele — geben kann, der ſchon potentialiter im Bewußtſein liegt, ehe das wirkliche Bewußtſein um ihn weiß, deſſen es ſich alſo doch vielleicht noch auf irgend eine Art glücklicher, als bisher, bemächtigen und aus der dunklen Region des Ahnens und Fühlens in das Licht des Wiſſens heraufördern kann. Daß man ſich aber trotz jener Warnung, dennoch nicht bei dem ruhigen, d. h. unphiloſophiſchen Beſitze beruhigt, daß man dennoch auf alle mögliche Gefahr hin weiter geforſcht und geleuchtet hat, iſt natürlich; denn der Philoſoph kann eben ſo gut wie der Dichter von ſich ſagen:

Ich halte dieſen Drang vergebens auf,
Der Tag und Nacht in meinem Buſen wechſelt.
Wenn ich nicht ſinnen oder dichten ſoll,
So iſt das Leben mir kein Leben mehr!
Verbiete du dem Seidenwurm, zu ſpinnen —
Wenn er ſich ſchon dem Tode näher ſpinnt,
Das köſtlichſte Geweb' entwickelt er
Aus ſeinem Innerſten, und läßt nicht ab,
Bis er in ſeinen Sarg ſich eingeſchloſſen

Vierte Vorlesung.

(Herbart.)

Jacobi beharrte, wie gezeigt wurde, bei der Behauptung, es gebe ein Dasein, ein Wesen, welches nicht etwa bloß durch und durch als reine Thätigkeit zu denken sei, sondern es liege den Dingen sowohl als dem Bewußtsein etwas Reales, ein Daseiendes zum Grunde, dessen Sein nicht vom Denken oder Thun, sondern umgekehrt, von dem das thatsächliche Thun und Denken erst abzuleiten sei. Dieß machte er besonders in der Folge gegen Fichte, aber auch früher schon gegen den Wolfianer Mendelsohn geltend — die Dinge seien nicht bloß ein Erscheinen, die Geister nicht bloß ein Denken, sondern es sei in beiden gleichsam ein Kern, eine Realität und Wesenhaftigkeit, die aber nicht weiter erkannt werden, d. h. für die wir keinen adäquaten Denkact oder Begriff auffinden können — eben deßhalb weil Sein und Realität an sich allemal etwas Ruhendes, Beharrliches, an sich Wechselloses ausdrückt, Denken und Erkennen aber gerade in sich selbst das Gegentheil, nämlich Thätigkeit und Bewegung, ist. Dieser Satz, den wir hier zunächst an die Darstellung der Lehre Jacobi's anknüpfen, dürfte uns in der Folge sehr wichtig werden, wenn wir eine entgegengesetzte Richtung der Philosophie darauf ausgehen sehen, alles Ruhende, im eigentlichen Sinne des Wortes Seiende (Nicht-werden, Nicht-thun) zu vernichten, weil dieses gegenständliche Sein, um verstanden zu werden, eben selbst in Begriffe verwandelt und zugleich zu etwas Gedachtem erhoben werden müsse.

Ich schalte deßhalb, um den Gesichtspunct der folgenden Anordnung zu bestimmen, schon hier vorgreiflich noch folgende Betrachtung ein, die indeß erst später weiter fortgesetzt und vervollständigt werden kann.

Faſſen wir den Begriff des Seienden oder der Subſtanz recht ſcharf, und verbinden oder verwechſeln ihn nicht mit dem der Urſache oder des Grundes, ſo werden wir gewahr, daß Subſtanz, in dieſer Abſtraction feſtgehalten, eigentlich nur das Ruhende, das wandellos Daſeiende bedeutet, welches in dieſem ſeinen Daſein von gar nichts Anderem abhängt, und von dem eigentlich auch nichts abhängt. Stellen wir uns z. B. vor: das Gold, als eine gewiſſe Subſtanz, iſt klanglos, gelb, von einer gewiſſen Form; ſo denken wir dieſe Eigenſchaften an dem Golde, oder vielleicht in dem Golde; wir ſehen aber, ſo lange wir es ſo betrachten, nicht ein, wie die Subſtanz des Goldes die Urſache z. B. von der gelben Farbe iſt, denken hier überhaupt noch gar nicht an einen Cauſalzuſammenhang zwiſchen der Subſtanz und ihren Eigenſchaften. Es könnte ſich ſpäterhin zeigen, daß der Begriff der Subſtanz und der der Urſachlichkeit, oder richtiger: des Grundes, allemal verbunden werden müßten, ja daß ſie vielleicht ein und daſſelbe Verhältniß in den Dingen an ſich bedeuteten — aber daß dieß ſo ſei, davon müßte man ſich doch erſt überzeugen, und der Begriff Subſtanz beſagt dieß für ſich ſelbſt allein noch nicht. Subſtanz beſagt eigentlich weiter gar nichts, als daß etwas Nichtaccidenz, Nichtinhärenz, Nichtprädicat — nicht bloße Beſchaffenheit oder Eigenſchaft an einem Andern und für ein Anderes ſei, ſondern eben ſelbſt dieſes Andere, das Selbſtſtändige, Beharrende, ſchlechthin Unabhängige — das reine Gegentheil der Abhängigkeit. Dieſe Betrachtung mußte als eine der wichtigſten für das Verſtändniß der ganzen neueſten Philoſophie angeſehen werden.

Verbinden wir nämlich den Begriff der Subſtanz mit dem des Grundes, ſehen wir Alles, was wirklich iſt, auch zugleich als Wirkendes, Bewirkendes, Urſachlichkeit in ſich Tragendes an, ſo erſcheint uns Alles lebendig. Bleiben wir aber ſtreng bei dem logiſch abſtracten Begriffe des bloßen Seins, oder genauer, der Subſtanz, ſtehen, ohne irgend etwas von dem Begriffe des Grundes beizumiſchen — denken wir uns das innere Weſen der Dinge nur ſo, als Subſtanzen, ſo ſteht Alles für ſich und durch ſich einzeln da, nichts bewirkt etwas, und wenn auch Eines am Andern hängt, ſo

hängt es doch nur zufällig oder gleichgiltiger Weiſe daran, iſt aus dieſem ſeinen Träger nicht geboren, noch aus deſſen Weſen erklärlich.

Dieſe Betrachtung ſollte uns hier zunächſt nur dazu dienen, die doppelte Richtung zu bezeichnen, in welcher von nun an die nachkantiſchen Syſteme auseinander gehen. Die eine Richtung faßt einſeitig das Weſen der Dinge als Grund, als Urſachlichkeit, als ganz rein ausgedrückt, als bloße Thätigkeit und Bewegung auf, ohne eine Subſtanz, die thätig ſei, in den Grund zu verlegen. Man kann dieſe Richtung die dynamiſche nennen, welche, von der Kantiſchen Naturlehre aus conſequent fortgeführt, nothwendig die idealiſtiſche Wendung nehmen mußte. Die andere Richtung, in einſeitiger Abſtraction aufgefaßt, läßt alle Dinge beſtehen als daſeiende Subſtanzen, ohne innere Bewegung und Leben, als Atome, denen, wenn etwas werden ſoll, der Anſtoß von außen kommen muß. Es iſt die mechaniſch-realiſtiſche*).

Während nun jene dynamiſch-idealiſtiſche Richtung unmittelbar nach Kant ihre eifrigſten und ſcharfſinnigſten Bearbeiter namentlich in Fichte, Schelling und Hegel fand, blieb auch die realiſtiſche nicht unbeachtet; ſchon Jacobi neigte ſich zu ihr hin; in der Folge aber trat Johann Friedrich Herbart entſchiedener auf dieſe Seite — womit indeß nichts weiter, als nur ein entſchiedenes Uebergewicht jener Grundanſicht über die dynamiſche, nicht ein reiner und vollſtändiger Mechanismus oder Atomismus dieſes Denkers behauptet werden ſoll, wie ſich alsbald beſtimmter zeigen wird. Es könnte, hiſtoriſch betrachtet, nicht gleichgiltig ſcheinen, welche Seite wir zuerſt verfolgten. Denn allerdings traten Fichte und Schelling eher auf als Herbart, deſſen „Hauptpuncte der Metaphyſik“ erſt im Jahre 1808 in's Publicum kamen, auch hat Letzterer ſeitdem eine dauernde Oppoſition gegen jene beiden, ſo wie gegen Hegel behauptet und in der Polemik gegen die dynamiſche Richtung ſeine vorzüglichſte Kraft entfaltet. Da wir jedoch der leichtern Ueberſicht wegen den polemiſch-kritiſchen Theil ſeiner Leiſtungen um ſo

*) Herbart, Pſychol. Bd. II. S. 506 fgd.

mehr beſeitigen können, als derſelbe vorzugsweiſe gegen Kant, Reinhold, Fichte und Schelling's Philoſophie in ihrer erſten Geſtalt, zum Theil auch wohl noch gegen die Wolfiſche Schule gerichtet iſt, und in ſo fern von geringerem Intereſſe für die Gegenwart iſt, und da wir nur die poſitive Seite ſeines Syſtems kennen lernen wollen, ſo ſcheint es zweckmäßiger, ſein Syſtem hier ſogleich näher an das Kantiſche zu rücken, mit welchem es der Sache nach auf das Genaueſte zuſammenhängt, ehe wir auf dem langen Wege, welchen wir anderſeits mit jenen ſpeculativen Dynamikern werden zurücklegen müſſen, die Kantiſche Grundlage allzu weit aus dem Geſichte verlieren.

Da Kant, wie ihm ſchon Jacobi vorwarf, einerſeits die ſinnliche Erfahrung untergraben und zu bloßem Schein verflüchtigt, anderſeits ſich doch noch immer im Stillen auf ſie geſtützt, ſich vielfach auf „die Materie der Empfindungen" als den einzigen Inhalt und Stoff der Erkenntniß berufen hatte, ſo bot natürlich das Kantiſche **a priori** und ebenſo auch das **a posteriori**, jedes einen geſonderten Punct dar, welcher von Neuem angefaßt und zum Stützpunct gewählt werden konnte. Während nun jene Partei, von der Nothwendigkeit eines abſoluten Princips für die Wiſſenſchaft überzeugt, dieſen Stützpunct zunächſt im **a priori**, im abſoluten Ich fand, behauptete Herbart den empiriſchen Standpunct in ſo fern, als er in dem factiſch Gegebenen, d. h. in der allen vernünftigen Menſchen gemeinſamen, natürlichen und unbefangenen Anſicht der Welt die nothwendige und haltbare Unterlage zu weiteren philoſophiſchen Forſchungen, hierin aber, in dem factiſch Gegebenen, nicht ein einziges, ſondern gar viele Realprincipien und Probleme des Philoſophirens erkannte. Die Summe und Beſchaffenheit unſerer gemeinſamen Anſichten und Ueberzeugungen, der Zuſtand des Bewußtſeins, welcher als der allgemein menſchliche angenommen werden kann, dieſer iſt das Unmittelbare, was wir vorfinden, wenn wir zu philoſophiren anfangen; und nur hierüber, über dieß Gegebene können wir philoſophiren, d. h. unſere Vorſtellungen, Begriffe und Ideen durch Nachdenken berichtigen, nicht aber aus einer allgemeinen und leeren

Idee, dem ſogenannten Abſoluten — was, genau beſehen, nichts weiter als eine leere Abſtraction vom Gegebenen iſt — jedesmal etwas erſchaffen. Die Philoſophie iſt daher, nach Herbart, nichts Anderes als eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung und Berichtigung unſerer allgemeinen Begriffe zum Behuf der Erkenntniß des factiſch Gegebenen; wir ſollen und wollen die Natur in und außer uns begreifen, uns die wahren, ihrem Weſen entſprechenden Begriffe von ihr machen; dieß iſt der Zweck und das Ziel alles Nachdenkens.

Wir nehmen daher einſtweilen Alles ſo auf und an, wie wir es in unſerm Bewußtſein vorfinden; dieß ſoll uns der Stoff ſein, den wir bearbeiten; wir nehmen dieſen Stoff, die unendlich vielen Empfindungen, Vorſtellungen, Begriffe, nicht als ob wir daran ſchon das wirklich Wahre hätten, ſondern als die Maſſe, die ſich uns zu einem zuſammenhängenden Ganzen der Wahrheit erſt geſtalten ſoll; denn nähmen wir ſie nicht, ſo bliebe uns gar nichts, weder als Ausgangs-, noch Anhalt-, noch Zielpunct unſeres Forſchens. Geſetzt auch, daß ſich Manches wirklich ganz anders verhalten ſollte, als es uns Menſchen erſcheint, ſo muß es doch auch von dieſem Scheine irgend einen Grund geben, aus dem er hervorgeht; dieſer Grund muß entdeckt werden, und ſo leitet uns ſelbſt der Schein nothwendig dahin, die Wahrheit zu ſuchen. Der Schein alſo kann nicht ſchlechthin von der Hand gewieſen und übergangen werden; denn man hat gewiß nicht den richtigen Begriff von dem Weſen der Dinge, wenn aus dieſem Begriffe nicht zugleich der Schein erklärlich wird. Selbſt alſo der natürliche Schein, um wie viel mehr nicht das Wahre in unſerer empiriſchen Erkenntniß, iſt eigentlich die Probe der philoſophiſch gefundenen Anſicht, und in ſo fern iſt das Factiſche nicht nur der Ausgangspunct aller Unterſuchung, ſondern beſteht auch noch zuletzt als das einzige Mittel, die ganze Rechnung darnach zu probiren und zu rectificiren.

Dieß iſt einer von den Fundamentalſätzen, an welchen wir vorläufig feſtzuhalten haben. Es zeigt ſich aber auch zugleich zweitens, daß die gewöhnlichen Vorſtellungen, die wir von

den Dingen und ihrer Verknüpfung unter ſich haben, und dem zu folge, daß die allgemeinen, aus der Beobachtung abſtrahirten Begriffe bei genauerer Betrachtung mehr oder weniger Widerſprüche in ſich tragen und daher nicht tauglich ſind, ſofort als die wahren feſtgeſtellt zu werden. Dieſe Widerſprüche, welche in den höchſten und allgemeinſten Begriffen namentlich dann hervortreten, wenn man ſie auf die Wirklichkeit anwendet, hat zwar ſchon Kant bemerkt in dem Paralogismus und den Antinomieen — ja ſie waren ſelbſt den Alten kein Geheimniß — Hegel hat dieſelben ſogar zu dem eigentlichen Weſen des Verſtandes und (wie wir ſehen werden) der Exiſtenz ſelbſt gemacht — aber man hat mit denſelben überhaupt bis jetzt noch nicht auf die rechte Weiſe zu verfahren gewußt; anſtatt ein Mittel zu finden, die Begriffe ſelbſt von allen Widerſprüchen zu reinigen und dann erſt ſie auf das Gegebene überzutragen, hat man dieſe Widerſprüche beſtehen laſſen, und nun entweder an der Fähigkeit unſeres Verſtandes, etwas wahrhaft zu erkennen, oder anderſeits an der Wirklichkeit der Dinge ſelbſt gezweifelt, auf welche dieſe Begriffe ſammt ihren widerſprechenden Elementen angewendet werden ſollten. Es mußte alſo aus dieſem unvorſichtigen Verfahren zuerſt Skepticismus und dann — da man die Dinge alle bis auf das eigene Denken aus der Wirklichkeit hinweggeläugnet hatte — Idealismus entſtehen.

Nach dieſen oberflächlichen Betrachtungen, die uns nur vorläufig etwas von den Grundanſichten Herbart's verrathen ſollten, wenden wir uns nun an das Syſtem ſelbſt.

Schon ein geringes Nachdenken über die ſogenannten ſecundären Eigenſchaften der Dinge — ſahen wir früher — muß den Zweifel wecken, ob denn auch die Dinge an ſich ſo beſchaffen ſeien, wie ſie uns erſcheinen. Iſt aber dieſer Zweifel einmal erwacht und hat man wenigſtens von einigen ſogenannten Eigenſchaften der Dinge eingeſehen, daß ſie gar nicht den Dingen, ſondern uns ſelbſt, als ſubjective Modificationen unſeres Gefühls und Auffaſſungsvermögens zukommen, ſo ſchreitet die Skepſis auch unaufhaltſam weiter fort bis zu der Frage, ob denn dieſem ſubjectiven Schein *überhaupt etwas* objectiv entſpreche, ob es denn überhaupt

Dinge an ſich gebe. Zuerſt alſo bezweifelte man nur die Angemeſſenheit und Wahrheit der vorgeſtellten Qualitäten, jetzt bezweifelt man auch das Sein oder Daſein der Dinge ſelbſt. Jenes kann man die niedere, dieſes die höhere Skepſis nennen.

Iſt man aber einmal bis zu dieſem Gedanken vorgeſchritten, ſo hat die Skepſis auch gleichſam ihren Culminationspunct erreicht, und man beſinnt ſich, daß, wenn die Exiſtenz alles Realen überhaupt geläugnet und aufgehoben würde, auch der Schein, ja auch das Vorſtellen und Denken, welches doch die unmittelbare Thätigkeit dieſes Zweifelns ſelbſt wäre, zugleich mit aufgehoben und nicht mehr da ſein würde; man kommt alſo auf den Satz des Carteſius zurück: **cogito, ergo sum**, oder das **cogitare** ſelbſt, dieſe geiſtige Thätigkeit wenigſtens iſt doch gewiß vorhanden. Dieſe aber, als das Letzte, unmittelbar Gewiſſe, was noch allein übrig iſt, wird nun auch zu einer rein idealiſtiſchen Grundlage, von der aus, und auf die geſtützt, man nun ſich eine Brücke zur wirklichen Welt hinüber zu ſchlagen gedenkt. Ob und wie dieſes geſchehen könne, darüber haben die idealiſtiſchen Syſteme Rechenſchaft zu geben. Herbart läugnet es und erkennt überhaupt dieſen ganzen Standpunct nicht für den wahren, ſondern nur für einen abſchweifenden Verſuch des Denkens an, bei dem man ſogleich den Irrthum gewahren und ſich zur Wahrheit zurückgetrieben fühlen müſſe.

Dem reinen Idealiſten nämlich iſt — wie ſich dieß namentlich bei Fichte zeigen wird — zuletzt nichts mehr übrig, als nur ſein eigenes Denken, alſo eine Thätigkeit, ohne etwas, ohne irgend eine geiſtige oder körperliche Subſtanz, welche thätig ſei. Es fragt ſich, ob eine ſolche reine, für ſich allein webende und ſchwebende Thätigkeit überhaupt gedacht werden könne, und wenn ſie auch abſtracter Weiſe gedacht werden, d. h. wenn auch der Verſtand das Weſen, welches thätig iſt, und deſſen Thätigkeit getrennt denken könnte, ob man doch von der letzteren ſagen könne, ſie ſei. In einem gewiſſen Sinne zwar kann man dieß offenbar ſagen, und ſagt es oft, allein dann vermißt man auch ſogleich ein Etwas, was thätig ſein, denken u. ſ. w. ſoll, und kann ſich überhaupt das Denken und Thun doch nur

als eine gewiſſe Verfaſſung oder Beſtimmung desjenigen Weſens denken, welchem das Sein oder Daſein im eigentlichen Sinne zukommt. Die obige Frage alſo führt vor allen Dingen auf eine genaue Unterſuchung deſſen, was uns eigentlich das Wort: Sein bedeute.

Vorerſt müſſen wir hier vorſichtiger, als es gewöhnlich geſchieht, Sein (als Zeitwort) von dem Seienden, dem Realen, Wirklichen oder dem Weſen genau unterſcheiden *). Sein, dieſer Begriff, auf den es uns hier beſonders ankommt, bedeutet 1) dasjenige Verhältniß eines Gegenſtandes zu unſerm Denken, vermöge deſſen er von dem Denken ganz unabhängig beſteht und nicht verſchwindet, wenn er auch aufhört, von uns oder irgend einem Menſchen gedacht zu werden. Z. B. ein Berg iſt, d. h. er verharret, er verſchwindet nicht, obgleich ich ihn eine Zeit lang nicht vorſtelle; es fällt mir nicht ein, zu glauben, der Berg ſei ſo lange nicht da geweſen, als ich nicht an ihn dachte. Dieſelbe Unabhängigkeit, die wir den Dingen, welche ſind, von unſerem Vorſtellen zuſchreiben, müſſen ſie aber auch 2) in Bezug auf alle andere Dinge beſitzen, wenn wir wahrhaft von ihnen ſagen wollen, ſie ſeien. So werden wir z. B. von dem Glanze des Regenbogens nicht in demſelben Sinne des Wortes ſagen können, er ſei, er ſei etwas für ſich, wie wir dieß etwa von den Tropfen ſagen, an welchen ſich der Glanz der Sonne ſpiegelt; ſondern wir würden ſagen: der Glanz exiſtirt nur durch die Sonne und ihr Verhältniß zum Tropfen, oder des Tropfens zu unſerm Auge. Ebenſo könnten wir von der Bewegung, der Entfernung und dergleichen, von Allem, was wir als Eigenſchaften einem Dinge zuſchreiben, was aber, genau genommen, bloße Verhältnißbegriffe ſind, nicht ſagen, es ſei, d. h. es ſei etwas an und für ſich, da es gar nicht an und für ſich allein beſteht, ſondern nur an oder in einem Andern oder für und durch ein Anderes. Der Begriff des Seins, ſtreng aufgefaßt, heißt ſo viel als abſolut-ſein, und ſchließt jede Relativität, jede Abhängigkeit

*) S. Herbart's allgemeine Metaphyſik, nebſt den Anfängen der philoſ. Naturl. Königsberg, 1828 — 1829. 2ter Bd. S. 73 fgd.

aus; denn in ſofern etwas nicht an und für ſich iſt, ſondern auf einem Andern beruht, iſt es eben nicht ſelbſt, kommt ihm der Begriff des Seins nicht zu. Dasjenige, von dem wir ſagen: es iſt, wird ſomit als ſelbſtſtändig betrachtet, als unabhängig ſowohl von unſerem Denken, als auch von den Verbindungen anderer Dinge. Der Begriff des Seins alſo beſagt (nach Herbart) eine ganze unabhängige Poſition, Setzung; welcher Ausdruck jedoch nicht zu dem Mißverſtande Anlaß geben darf, als entſtehe dieſe Setzung — das Sein des Dinges — erſt durch unſer Setzen, d. i. Denken. Wenn wir ein Ding als abſolut ſetzen, ſo heißt dieß ſo viel, als wir denken es als ein nicht gedachtes Ding, als nicht bloße Vorſtellung; es findet hier unſerſeits kein Setzen im activen und tranſitiven Sinne dieſes Zeitwortes ſtatt, eben ſo wenig ſeiten des Dinges ein von uns Geſetztwerden — ſondern bloß ganz neutral: ein Selbſt-daſtehen, Beſtehen für ſich ſelbſt; und eben dieſe gänzliche Neutralität von allem Gedacht- oder Bewirktwerden iſt es, was dem Begriffe des Seins entſpricht. Sein alſo wird von Herbart hier ganz ſtreng verſtanden, und heißt ſo viel als: abſolutes Sein. Sein bedeutet alſo bloß eine Art und Weiſe der Setzung. Man faſſe das Wort ſein hier rein als Zeitwort und als Infinitiv, und man wird ſich ſogleich beſinnen, daß dieſes Sein ſelbſt nichts iſt, ſondern bloß das Verhältniß von Etwas (zu unſerem Denken und zu anderen Dingen) nämlich die Selbſtſtändigkeit — das Selbſtbeſtehen — ausſagt. Man kann daher füglich ſagen: Sein iſt nicht. Dieſer Satz hat einen Sinn, der uns darauf aufmerkſam machen muß, daß allemal etwas hinzukommen, allemal von etwas die Rede ſein muß, wenn geſagt werden ſoll, es ſei oder ſei nicht. Ebenſo wenig, als etwa Laufen, Stehen, Schweben, für ſich etwas iſt, iſt Sein etwas für ſich; es handelt ſich allemal hierbei um das Was, welches läuft, ſteht, ſchwebt oder überhaupt iſt. Nunmehr wird es verſtändlich ſein, wenn es ferner heißt, zum Sein gehöre allemal ein Was oder Etwas, das da ſei, ein Quale; und daß man überhaupt gar nicht von dem Sein, ſondern nur von dem Seienden als von dem Wirklichen

ſprechen könne. In ſo fern einem Etwas das Sein beigelegt wird, iſt es ein **Reale**, kommt ihm Realität zu; nur muß uns dieſe logiſche Trennung des Was, welches iſt, und des Sein, welches dem Was zukommt, nicht verführen, zu meinen, das Was ſei etwas für ſich, außer ſeinem Sein, und das Sein ſei etwas, ohne jenes; in der Wirklichkeit iſt jenes **Quale** eben das Seiende, und das Seiende iſt das **Quale**, eines und daſſelbe; dadurch, daß von einem **Quale** geſagt wird: es iſt, bekommt der Begriff deſſelben kein neues Ingredienz, es bleibt, was es früher (als Gedachtes) war rückſichtlich ſeines ganzen Inhaltes, wie ſchon Kant durch das bekannte Beiſpiel von den hundert Thalern einleuchtend gemacht hat.

Das Seiende alſo iſt allemal ein **Quale**, ein Etwas, welches als ſeiend betrachtet wird. Aber nicht jedes **Quale** wird als (abſolut) ſeiend betrachtet werden können; viele Qualitäten werden die abſolute Poſition gar nicht vertragen; die Wiſſenſchaft wenigſtens wird Vielem, von dem man im gemeinen Leben ſagt: es iſt, das Sein wieder abſprechen müſſen, nachdem dieſer Begriff, wie wir ſehen, auf die genauere Beſtimmung des abſoluten oder reinen und wahren Seins beſchränkt worden iſt; denn es werden ſich jedenfalls bei vielen Dingen rückſichtlich ihrer Beſchaffenheit Widerſprüche gegen den Begriff der Abſolutheit zeigen, und ſomit die Anwendung dieſes Begriffes auf ſie unmöglich machen. Den Begriff der Realität ganz aufzugeben, ihn auf gar nichts anzuwenden, iſt unmöglich; er muß ſeine Anwendung in der Natur finden, ſonſt würde Alles nichtig, als Nichts vorgeſtellt; dennoch kann er auch nicht ohne Unterſchied auf alle Dinge (und deren Begriffe) übergetragen werden, weil dieſe, ſo wie wir ſie uns denken, der abſoluten Setzung widerſtreben. Es wird alſo 1) genau zu beſtimmen ſein, was man unter dem Begriffe der Realität oder des Seins (angewendet auf Dinge) verſtehe, und 2) werden die Begriffe, die wir von dem Wirklichen haben, wenigſtens die umfaſſendſten und wichtigſten, deren Realität wir am wenigſten aufgeben können, der Prüfung unterworfen werden müſſen, ob ſie ihrem Inhalte nach mit jenem Begriffe der abſoluten Poſition zuſam-

menſtimmen, d. h. ſo, wie ſie gedacht werden, auch als ſeiend oder wirklich geſetzt werden können, oder nicht; im letzteren Falle aber werden ſie ſich eine ſolche Umarbeitung oder Beſtimmung gefallen laſſen müſſen, daß ſie dadurch fähig werden, vom Denken nun ohne Widerſpruch mit ſich ſelbſt als ſeiend geſetzt zu werden.

In dem Begriffe der abſoluten Poſition oder des Seins liegt erſtlich, daß die Qualität des zu Setzenden ſchlechthin poſitiv oder affirmativ ſei, d. h. keine Negation oder Beſchränkung enthalte, welche die Abſolutheit wieder aufhöbe. Jede Negation nämlich iſt entweder das gerade contradictoriſche Gegentheil von Poſition und mithin Aufhebung des Seins, oder ſie iſt es doch als contraire, in gewiſſer Beziehung, hypothetiſch und relativ. Etwas, was nicht für ſich beſtände, ſondern, um zu ſein, ſich an ein Anderes gleichſam anhalten müßte, wie z. B. der Schein oder Schimmer an ein erſcheinendes oder ſchimmerndes Weſen, dem könnte nur ein relatives Sein, d. h. kein wahres, kein Sein im eigentlichen Sinne, beigelegt werden, es könnte nicht für etwas Reales gelten. Auch läßt ſich ja gar keine Beſchränkung irgend einer Art denken, ohne daß zuvor geſetzt ſei ein Poſitives, welches beſchränkt werde.

Zweitens liegt im Begriffe der abſoluten Poſition, daß die Qualität des zu Ponirenden ſchlechthin einfach, d. h. auf keine Weiſe als eine Vielheit oder als innere Gegenſätze zu denken ſei. Denn wollte man das Reale etwa denken als ein Zuſammengeſetztes von a und b, ſo wären nur zwei Fälle möglich: entweder a für ſich und auch b für ſich allein wären abſolut und reell, und dann wäre alſo ſchon jedes für ſich betrachtet ein einfaches Reelles, die Zuſammenſetzung alſo unnöthig; oder keines von beiden wäre, für ſich betrachtet, reell und abſolut, und dann könnte auch keine Realität aus der Zuſammenſetzung oder gegenſeitigen Abhängigkeit entſtehen. Man täuſche ſich hier nur nicht durch den abſtracten Begriff der Einheit, in welchem man Zweierlei verbinden zu können glaubt; denn dieſer könnte doch nur eine Zuſammenfaſſung in Gedanken von zwei an ſich entweder ſchon Realen oder Nicht-realen bedeuten. Wollte man ſagen:

a ſoll nur durch b, b nur durch a zur Realität gelangen können, ſo hätte man hier den ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff einer causa sui; man ſetzte nämlich Etwas, was ſich ſelbſt erſt erſchaffen ſollte, was alſo als noch nicht vorhanden zu betrachten wäre und mithin auch nichts erzeugen könnte.

Drittens: Die Qualität des Seienden iſt ſchlechthin unbeſtimmbar durch Größenbegriffe; das Seiende als ſolches kann nie als ein Quantum, d. h. theilbar, in Raum und in Zeit ausgedehnt, betrachtet werden. Wohlverſtanden: das Reale an oder in ſich. In den allgemeinen Raum kann man zwar das Reale verſetzen, eben ſo in die Zeit, aber immer nur als etwas in ſich ſelbſt Unräumliches und Unveränderliches, gleichwie man auch den mathematiſchen Punct in den Raum ſetzen kann und nach ihm die Entfernung und die Lage (den Ort) anderer Puncte beſtimmen, von ihm ſelbſt aber doch nicht ſagen kann, er ſei räumlich ausgedehnt, oder faſſe einen Raum in ſich. Er hat keinen Raum in ſich, mithin iſt das Prädicat des Raumes ſeinem eigenen Weſen völlig fremd. Daß dem ſo ſei, folgt ſchon aus dem obigen zweiten Satze; denn wo Größe (Ausdehnung in Zeit und Raum) iſt, ſind auch Theile denkbar; dieſe Theile ſollten als Theile des Realen, alſo ſelbſt wieder als Reales gedacht werden; entweder es gäbe alſo vieles Reale (was nicht unmöglich iſt), dann aber wäre doch ſchon das Einzelne und Einfache real, und es bedürfte nicht erſt der Zuſammenſetzung; oder die Realität entſtände erſt durch die Zuſammenfaſſung der Einzelnen zur Einheit, und dann träte daſſelbe ſchon oben gerügte Dilemma wieder ein. Zeit und Raum alſo ſind zu negiren von dem Begriffe des Realen an ſich, aber deßhalb freilich noch nicht von den Verhältniſſen, welche zwiſchen mehreren Realen ſtattfinden können; dieſe Verhältniſſe nämlich erſcheinen erſt einem Dritten, dem außen ſtehenden Beobachter, ſie gehören nicht dem Realen ſelbſt an, gleich wie an dem Weſen des mathematiſchen Punctes nicht das Geringſte ſich ändert, ob und wie viel auch andere Puncte mit ihm (von einem Geometer) in Beziehung geſetzt werden. Die Frage, ob es mehr als ein Rea-

les in der Wirklichkeit gebe, kann nicht a priori entſchieden werden; denn es liegt im Begriffe des Realen (nach Herbart's ausdrücklicher Verſicherung) nichts, was den Gedanken der numeriſchen Vielheit ausſchlöſſe, nur ſoll man keine Vielheit der Theile oder Qualitäten in einem und demſelben Realen ſetzen, und mithin keine Räumlichkeit und Zeitlichkeit, weil dieſe Begriffe unmittelbar die unendliche Theilbarkeit in ſich einſchließen und ſomit auch auf das Reale übertragen würden. Iſt es aber einmal verboten, das Reale auf irgend eine Weiſe theilbar zu denken, ſo folgt daraus, daß man ſich daſſelbe auch nicht als ein Continuum vorſtellen dürfte. Dieſe Vorſtellung nämlich, die der ſtetigen Größe, beruht darauf, daß man ſich in dem Realen ſucceſſiv Theile — aber als ſtets verſchwindende, in einander fließende — denkt, freilich nur um ſie ſogleich wieder aufzuheben; alſo doch eine Procedur des Denkens mit dem einfachen Realen vornimmt, die nach dem bereits Geſagten auf daſſelbe gar nicht anwendbar iſt, ſondern ſich nur auf den Raum und die Zeit bezieht, welche man fälſchlicher Weiſe dem Realen als Schema der Exiſtenz untergeſchoben hat. Wie mit der Stetigkeit, ſo verhält es ſich aber aus denſelben Gründen auch mit dem Begriffe der Unendlichkeit. Auch dieſe bedeutet nur ein Mißlingen des Vorſtellens, welches über den Zuſammenfaſſen des Vielen (als Theile eines Continuums) ermüdet und mit dieſer ſeiner eigenen Handlung nicht zu Ende kommen kann. Das Sein (die abſolute Poſition) iſt ein Gedanke, der ein für alle Mal fertig iſt; ein Etwas, mit deſſen Setzen man nie zu Stande käme, ein nie ganz zu Setzendes wäre kein Abſolutes; auf daſſelbe ließe ſich alſo der Begriff des Seins nicht anwenden; eben ſo wenig als er ſich auf den Raum als ſolchen — die unendliche (blos vorgeſtellte) Leere — das unendliche Nichts — und auf die Zeit, als ſolche, anwenden läßt.

Iſt nun auf dieſe Weiſe vorläufig der Begriff des Seins ſelbſt, welches nun einmal das nie wegzuläugnende eben ſo ſehr a priori als a posteriori feſtſtehende Grundelement der ganzen Metaphyſik iſt, erſt geſichtet und beleuchtet, ſo kann man nun auch getroſt mit demſelben an die Erfahrung, d. h.

an das a posteriori gegebene Einzelne, gehen, um sich mittels jenes Begriffs das Wesen der Dinge richtig zu denken, oder dieselben gleichsam durch jenen hindurch in der rechten Beleuchtung zu erblicken. Nur vergesse man hierbei nicht, daß der Begriff des Seins, oder, wie er nun genauer bestimmt war, der der absoluten Realität nichts weiter als eine Art und Weise war, sich die Dinge zu denken, nämlich gerade als nicht bloß gedachte, als Nicht-vorstellungen oder bloße Wirkungen von uns oder Anderem, sondern als selbstständige, selbst auf sich selbst beruhende. Zwar kommt auch den bloßen Verhältnissen, ja dem Scheine selbst, in so fern er ganz unabhängig von unserer Willkühr sich aufdrängt, eine gewisse Selbstständigkeit, aber doch nur in Bezug auf unser Vorstellen zu, nicht an und für sich selbst; es wird sich also auch von jenen Verhältnissen in gewissem Sinne sagen lassen: sie sind wirklich; sie sind nicht bloß subjectiver Schein sondern objective Erscheinung; dieser Unterschied kann jedoch erst später näher erwogen werden und bleibt vor der Hand, um den Begriff der Realität nicht zu verwirren, bei Seite. Bezeichnet nun aber dennoch dieses Sein eine bloße Art und Weise des Setzens (oder vielmehr Selbststehens), so muß auch allemal noch Etwas hinzugedacht werden, was da stehe. Dieses Etwas, und dieses Dastehende oder Seiende sind nicht zweierlei; das, was es ist, und seine Existenz sind gar nicht zu trennen, oder wie Zweierlei zusammenzuknüpfen, sondern dieses Was ist die Qualität, die gesetzt wird; verträgt es die absute Setzung, so ist es eben selbst das Absolute, und man muß nicht außerdem noch eine Substanz suchen, an der es als Qualität inhärire; sie selbst ist das Absolute, mithin sind alle Qualia (alle existirende Qualitäten) als Substanzen zu betrachten. Wollte man das Sein, die Existenz, für eine Qualität bei andern Qualitäten in dem Dinge ansehen, das Sein zu einem Prädicate des Wirklichen machen, so verfiele man in einen Fehler, den schon Kant nachdrücklich gerügt hat, und der das ganze System Herbart's sofort völlig unverständlich machen würde. Herbart beharrt dabei, daß das Sein nur der Begriff ist, durch welchen hindurch ich gleichsam

das Was erblicke, mithin auch, daß ſtets ein Was daſein müſſe, wenn etwas erblickt werden ſoll. Wir haben zwar ſo eben dieſen Begriff ſelbſt, abſtract, wie er iſt, zum Gegenſtande des Denkens gemacht, aber auch an ihm erkannt, daß er eben nichts weiter als eine Form, eine Art des Setzens, d. i. unſers Denkens, iſt. — Ganz und gar im Widerſpruche hiermit betrachtet die neueſte Identitätsphiloſophie, wie wir ſpäter ſehen werden, eben daſſelbige Sein unmittelbar als das Was ſelbſt, was da iſt, erkennt in ihm das Weſen der ſchaffenden Natur, das Leben und unmittelbar Reale ſelbſt. Herbart dagegen unterſcheidet zwar wohl auch den Begriff des Seins von andern Begriffen, und das geſetzte Was von andern Objecten; aber die Merkmale des Begriffs als ſolchen ſind nicht die Merkmale des Was, und umgekehrt. Das Sein, welches an ſich nichts als meine Poſition iſt, ſoll durchaus nicht verwechſelt werden mit den Qualitäten des Was, nicht unter dieſelben verſetzt oder gar zur erſten und weſentlichen Qualität des Objects an ſich gemacht werden. Dieſe Verwechſelung tritt beſonders dann leicht ein, wenn der Zweifel etwas als wirklich Geſetztes wankend macht, wenn ich, durch Erfahrung oder Reflexion bewogen, meine urſprünglich argloſe Setzung zurückgenommen (negirt) habe, oder wenn ich noch zweifele, ob ich ein Object als wirkliches oder nur als Gedankending betrachten, d. h. ob ich die ſchon zurückgenommene erſte Setzung wieder erneuen, beſtätigen, oder, was eben ſo viel heißt, die Negation wieder negiren ſoll.

Hier nun findet ſich die über das ganze Syſtem ohne Zweifel entſcheidende Grundanſicht (Metaph. Bd. 2. S. 86.) ausgeſprochen: „der Begriff des Sein bezeichnet eigentlich nichts als das Bekenntniß, daß wir eine in Anſehung des Gegenſtandes unnöthige Frage aufgeworfen haben; nämlich die, ob es bei dem Setzen des Gegenſtandes ſein Bewenden haben ſolle. Statt nun zu begreifen, daß wir hier im Grunde mit uns ſelbſt beſchäftigt ſind, geräth man leicht auf die Meinung, man habe von dem Gegenſtande etwas geſagt. Der Gedanke des realen Gegenſtandes war vergleichbar mit den Gedanken anderer Art; jener ſoll un-

beſchränkt bleiben, dieſe ſollen im Zaume gehalten werden, damit ſie, die leeren Gedanken, nicht mehr gelten, als ſie werth ſind. Nimmt man nun die erſte dieſer beiden entgegengeſetzten Beſtimmungen für eine ſolche, die nicht bloß dem Gedanken des Gegenſtandes, ſondern dem Gegenſtande ſelbſt beigelegt ſei, ſo verwandelt ſich durch bloße Verwechſelung das Sein in eine Qualität, und der Irrthum der alten Schule kommt in vollen Gang. Dieſer Irrthum aber beſtand bekanntlich darin, das Sein der Dinge ſo anzuſehen, als ob es ihnen inwohne, inhärire."

Herbart will ſagen: die Bedeutung des Begriffs iſt mit der Denkbewegung des Begreifens nicht einerlei, obſchon es wahr iſt, daß im Begriffe nichts liegen kann, was wir nicht erſt durch eine Denkbewegung hinein gelegt hätten; denn wir können ein für alle Mal nichts von einem Etwas wiſſen und behaupten, was gar kein Gewußtes, Gedachtes oder Begriffenes wäre. Dieſer Grundlage aller Speculation kann und ſoll man ſich auch gar nicht entziehen wollen. „Wir ſind in unſern Begriffen völlig eingeſchloſſen; und gerade darum, weil wir es ſind, entſcheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge." (Einl. §. 114.) Wüßten wir wirklich gar nicht von etwas Jenſeitigem, einem Anſich der Dinge, ſo ſetzten wir es auch gar nicht voraus und könnten es nicht einmal negativ beſtimmen. Sobald wir aber dieſes Anſich wieder als ein Füruns, als an ſich identiſch mit unſerem Begriffe betrachten, heben wir ſeinen wahren Begriff ſelbſt auf. Das alſo, was wir darunter meinen, iſt gar nicht zu verwechſeln mit Begriff, und ſein Begriff iſt eben, daß es das Andere jedes formellen Begriffs thatſächlicher Denkthätigkeit iſt. Wir haben alſo einen Begriff von dem Realen, Seienden, ſollen aber dieſen unſeren Begriff, d. h. die Art und Weiſe, wie ſich das gemeinte Transſcendentale in unſerem Geiſte geſtaltet, nicht mit dieſem ſelbſt verwechſeln. Herbart alſo polemiſirt hier nicht gegen den Grundſatz überhaupt, daß wir nur das in die Gegenſtände verlegen, was im Begriffe gedacht wird; dieſer Grundſatz, welcher auch von der neuſten Identitätsphiloſophie, nur auf andere Weiſe, wie von der früheren Wolfiſchen Schule anerkannt wird, bleibt auch hier

im Allgemeinen unangetaſtet; aber es iſt hier die Rede von einem beſonderen Falle. Der Begriff des Seins iſt bekanntlich der allerabſtracteſte und leerſte, deßwegen kann auch Herbart mit gutem Grunde läugnen, daß in demſelben irgend ein Merkmal von einem ſeienden Dinge, irgend ein Was, eine unmittelbare Beſtimmtheit angetroffen werde; eben deßwegen ſei auch durch ihn nichts vom Gegenſtande zu prädiciren; man müſſe nur den Begriff richtig und rein denken, ſo werde man auch finden, daß in ihm nichts, d. h. keine Qualität, kein Was, ausgeſagt werde.

Woher und wie kommt nun aber ein ſolches Was zu dem Sein hinzu, das dieſer Begriff gebieteriſch fordert, ſobald er überhaupt irgend in Anwendung kommen ſoll? Dieſes Was läßt ſich (nach Herbart) nicht aus dem leeren Begriffe des Seins ſelbſt entwickeln, herausanalyſiren, ſondern es wird von ihm gefordert, es kommt ihm anderswoher zu, es muß ihm gegeben, und zwar unmittelbar gegeben werden. Und hier treffen wir denn wieder auf jene unmittelbare Gegebenheit, factiſche Thatſächlichkeit, durch welche dieſes Syſtem rückwärts mit Jacobi's Anſicht zuſammenhängt*). Das Was iſt in der Empfindung unmittelbar gegeben; es iſt das Thatſächliche, und a priori wäre nicht einmal im Allgemeinen zu beweiſen, daß überhaupt etwas ſein müſſe, wenn nicht ſchon unmittelbar etwas gegeben wäre; noch viel weniger kann a priori beſtimmt werden, wie viel gegeben und wie das Viele an ſich beſchaffen ſein müſſe u. ſ. f. Das in der Empfindung gegebene Mannigfaltige nöthigt unmittelbar und zuerſt zu Poſitionen, die aber freilich bei genauerer Betrachtung oft wieder zurückgenommen werden müſſen. Man gewann, wie erwähnt, auf dem Wege durch die niedere und höhere Skepſis vorerſt das allgemeine Reſultat: geſetzt müſſe werden; ſodann fragte ſich: wie muß geſetzt werden? und daraus folgt denn, daß das Was, welches geſetzt wird, nicht ſo beſchaffen ſein und gedacht werden könne, daß es der Art und Weiſe der Setzung widerſtreite, und da-

*) Man erinnere ſich u. A. auch an das gemeinſame Raiſonnement über Spinoza bei Jacobi und an vielen Stellen in Herbart's Schriften.

durch das Denken mit ſich ſelbſt in Widerſpruch bringe, die Setzung ſelbſt ganz oder zum Theil wieder aufhebe. Dabei bleibt die beſondere Qualität des Seienden an ſich immerfort unbekannt; denn dadurch, daß es ein Geſetztes, Poſitives iſt, iſt eben noch gar nichts (Beſtimmtes) von demſelben erkannt; wie es an ſich ſei, können wir gar nicht wiſſen; nur daß mannigfaltige und viele Reale zu ſetzen ſeien iſt aus der Mannigfaltigkeit des Scheines deducirbar, folgt aus dieſer Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen einerſeits und der Einfachheit des an ſich ſeienden Realen anderſeits; denn einerlei Reales könnte nicht verſchiedenen Schein geben; verſchiedenes Reale aber in verſchiedenen Verbindungen wird auch verſchieden erſcheinen.

Gehen wir der Erſcheinung vorerſt ein Stück auf dieſem Wege nach, ſo weit es in der Kürze geſchehen kann. Das unbefangene und unerfahrene Subject ſetzt anfangs Vieles, was es ſpäter wieder zurücknehmen muß, ja es ſetzt Alles, was und wie es ihm erſcheint, als real voraus. Vieles aber erweiſt ſich bei näherer Erwägung nur als ein Anſchein, und dieſen muß das Subject, als ſeine Vorſtellung, auf ſich nehmen; dieſer iſt ſubjectiv in ihm; nur das, was nicht bloß Schein iſt, iſt und iſt wirklich, nur das kann gegeben ſein. Die Poſition ging alſo hier zuerſt auf das unmittelbar Empfundene (Pſychol. §. 141.); roth, blau, ſüß u. ſ. w. waren das Poſitive. Dieſes aber wird durch die Reflexion gar bald zu Eigenſchaften, Inhärenzen herabgeſetzt, und die Dinge, denen ſie inhäriren, gelten nun für das zu Setzende und wahrhaft Seiende. Aber auch dabei bleibt es nicht; man bemerkt, daß die Dinge Agregatzuſtände von mehreren Realen ſind, und die Elemente werden nun als Seiendes betrachtet. „So wandert der Begriff des Seins, er zieht ſich immer tiefer hinter das ſinnlich Gegebene zurück, und immer weiter wird der Weg von dieſem Gegebenen bis zu dem Realen, wovon es getragen, woraus es erklärt wird. Aber der Begriff des Seins muß für jede Bildungſtufe der Erkenntniß ſich doch irgendwo befinden, weil ſonſt Alles als nichts vorgeſtellt würde.“ Es findet ſich zuletzt, daß die Poſition auf das abſolut Ein-

fache, was zwar den Empfindungen zum Grunde liegt, aber nicht als ſolches, ſondern vielmehr als ein Gewebe von mannigfachen Verbindungen und Verſchmelzungen wahrgenommen wird, zurückkommt, und bei dieſem Einfachen allein wird jenes Setzen, welches ſkeptiſch negirt worden war, zuverſichtlich wiederholt.

Auf die Frage: warum verharren wir nicht bei dem Ausſpruche der Skepſis? iſt zu antworten: weil das Denken ein für alle Mal nicht im Widerſpruche mit ſich ſelbſt verharren kann; der hier obwaltende Widerſpruch aber liegt eben darin, daß im Denken der nothwendige Begriff des Seins mit den ebenſo nothwendigen und nicht zu beſeitigenden Abſtractionen aus der unmittelbaren Erfahrung in Widerſtreit geräth. Sei es, daß dieſe Wirklichkeit der Erfahrung zunächſt nur die Wirklichkeit eines Erſcheinens iſt; der wirkliche Schein nöthigt uns ſchon, ſobald er eben als bloßer Schein erkannt wird, zum Setzen eines Realen, da eben der Schein Dasjenige iſt, was nicht für ſich allein, ſondern nur mit Weſentlichem und durch ſolches exiſtiren kann. Hätten wir dagegen an allem Gegebenen der Materie und der Form nach (denn nicht bloß einfache Empfindungen, ſondern auch die Verknüpfungen derſelben ſind gegeben), hätten wir an dem Gegebenen, ſo wie es ſich giebt, ein widerſpruchloſes, harmoniſches Ganzes, ſo wäre unſer Wiſſen einverſtanden mit der Erfahrung, beſtände ſelbſt in ihr, und es wäre gar keine Läuterung der allgemeinen Erfahrungsbegriffe (jener Summen von Erfahrungen, die wir im Bewußtſein zuſammenfaſſen) nöthig. Allein dieſe Erfahrungsbegriffe, ſo wie ſie auf pſychologiſchem Wege zuſtande kommen, ſind ſelbſt voll Widerſprüche, ſo daß wir einerſeits zwar, ohne den größten aller Widerſprüche zu begehen, nicht alles Sein aufheben, anderſeits aber auch nicht, ohne viele partielle Widerſprüche zuzulaſſen, die einzelnen Erfahrungsbegriffe ſo behalten können, wie wir ſie pſychologiſch vorfinden; auf dieſem Widerſtreite und der daraus folgenden Bearbeitung der Begriffe beruht alſo die Nothwendigkeit der Metaphyſik.

Verſchaffen wir uns jedoch, ehe wir ſpecieller in dieſe eingehen, einen Ueberblick über die Anordnung des Syſtems

im Allgemeinen; die Einsicht in die Architektonik und den Zusammenhang dieses Systems, welches in dieser Hinsicht von den früheren, so wie namentlich auch von dem Hegel'schen, wesentlich abweicht, wird dann sogleich auch auf die Methode oder Methoden dieses Philosophirens das gehörige Licht werfen. Während bei Hegel in der Logik, Natur- und Geistesphilosophie eine durch ein einiges Formal- und Realprincip gebundene, durch eine sich rhythmisch gleichmäßig wiederholende durchgreifende Methode bewegte Dreitheiligkeit des Systems auftritt, finden wir eine solche Triplicität allerdings auch bei Herbart, aber, abgesehen von vielem Anderen, schon dadurch ganz verschiedene, daß hier die drei Haupttheile, die Logik, Metaphysik und Aesthetik, weder durch ein gemeinsames Real- oder Formalprincip verbunden sind, noch eine fundamentale Lehre, die ein solches Grundprincip enthielte und erörterte, über sich anerkennen. Diese Unableitbarkeit der drei philosophischen Hauptwissenschaften auseinander soll als „Thatsache des Bewußtseins" anerkannt werden, freilich nicht unmittelbar, aber doch so fern sich im Verlaufe der Untersuchung die Selbstständigkeit des Princips als innere Empirie, als gegeben, kritisch herausstellt. Was Herbart als „Einleitung" seiner Philosophie vorausschickt und die Anhänger mit Hegel's Phänomenologie in Parallele stellen, ist eben so wenig, wie diese, ein seinem Inhalte nach selbstständiger und von dem Inhalte des übrigen Systems wesentlich verschiedener, im Organismus des Ganzen gegründeter Theil des Systems, der den übrigen zu absoluter Begründung dienen sollte und könnte, sondern hat nur einen didaktisch-propädeutischen Zweck für die Vorbereitung des philosophirenden Subjects.

Stellen wir hier die Aesthetik und die darin begriffene praktische Philosophie, als außer unserm Gesichtskreise liegend, beiseite, und setzen die Logik als bekannt voraus, so ist zunächst in Bezug auf die Metaphysik zu erinnern, daß diese Benennung in einem weiteren und in einem engeren Sinne genommen wird; im weiteren umfaßt sie 1) die allgemeine und 2) die besondere Metaphysik; jene nimmt den Platz der vormaligen Ontologie ein (enthält aber selbst wieder einen Abschnitt, der speciell Ontologie heißt) und be-

reitet die Grundbegriffe für die angewandte Metaphyſik vor, welche ihrerſeits in Pſychologie, Naturphiloſophie (anſtatt der Kosmologie) und Religionslehre zerfällt. Im engeren Sinne dagegen bedeutet Metaphyſik ſo viel als jene allgemeine oder eigentliche, in welcher Bedeutung wir auch hier dieſes Wort vorzugsweiſe nehmen werden. Charakteriſtiſch und gewiſſermaßen vorbedeutend iſt es, daß, ſo wie in Hegel's Syſtem die Naturphiloſophie zur Zeit noch unausgeführt geblieben iſt, ſo im Syſteme Herbart's die Religionsphiloſophie. In der That ſind dieß gerade, wie ſich ſpäter zeigen wird, die Puncte, in welchen ſich für beide Syſteme die Schwierigkeiten und Anſtöße aus innern Gründen am ſichtbarſten hervorthun mußten. Auf eine Kosmologie oder Kosmogonie im Sinne der neuern Naturphiloſophie, ſo wie auf eine eigentlich ſpeculative Theologie wird Herbart überhaupt der ganzen Grundlage und Methode ſeines Syſtems zufolge nicht nur immerdar verzichten, ſondern alle dergleichen Verſuche ſogar für transſcendent und ſchon im Princip für irrthümlich erklären müſſen.

Um uns aber von dem Gedankengange, welchen die theoretiſche Unterſuchung ferner nimmt — alſo von der Methode im weiteſten Sinne — eine genügende Einſicht zu verſchaffen, dieſen Weg natürlich und nothwendig zu finden, müſſen wir uns noch einmal vorläufig an den pſychologiſchen Gang erinnern, welchen das natürliche Bewußtſein, ſich ſelbſt überlaſſen, unwillkührlich im Philoſophiren zu nehmen pflegt. Von Empfindungen, empiriſch gegebenen Beſtimmungen geht es aus, es verarbeitet dieſelben zu Vorſtellungen und dieſe zu allgemeinen oder Collectiv-Begriffen, unter welchen es, vom Beſondern abſtrahirend, das Gemeinſame der verſchiedenen Erſcheinungen zuſammenfaßt. Solche Begriffe aber haben ihm bloß die Bedeutung von Abbreviaturen der Erfahrung und nur in ſo fern Sinn und Geltung, als ſie für Zeichen des gegebenen Mannigfaltigen genommen werden, als man dabei an das empiriſch gegebene Einzelne denkt, was in jenen generellen Begriffen ſchematiſch zuſammengefaßt worden iſt. Es kommt darauf an, daß jenes Einzelne wirklich da und in der Empfindung (inneren und äußeren Erfahrung) wirklich gegeben war, ſonſt hätten auch dieſe generellen oder col-

lectiven Begriffe nichts, worauf sie sich bezögen, sie wären sonst nur Schemen, von Schemen abgezogen, und mithin für die Erkenntniß des Wirklichen völlig unbrauchbar. Man muß sich also in Acht nehmen, solche allgemeine Begriffe hier einzumischen, welche vielleicht nur Fictionen oder Hypothesen einer gewissen gangbaren Philosophie sind, z. B. die sogenannten verschiedenen Seelenvermögen; ferner auch solche Begriffe, die sich lediglich auf logische Gedankenverhältnisse beziehen: Möglichkeit, Denkbarkeit u. s. f., oder endlich solche, die sich auf die Objectivität der Welt beziehen sollen, aber so abstract sind, daß sie gar keinen Anknüpfungspunct mehr für das Gegebene darbieten, z. B. das Nichts, die Unendlichkeit und selbst das Sein, das Werden u. s. f. Allerdings aber hat die Metaphysik allgemeine und in diesem Sinne abstracte Begriffe nöthig; denn da sie erklärend in die unendliche Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen eindringen soll, so würden sich ihr ebenso viele Probleme darbieten, als es Erfahrungsgegenstände giebt, ihr Geschäft somit ein endloses sein, wenn sie nicht dieses Gegebene in allgemeine Classen zusammenfassen wollte.

Solche allgemeine Rubriken oder Begriffe nun sind vorzugsweise diese drei: Ding, Materie und Ich. Und zwar muß das Ding selbst wieder unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden; denn es erscheint erstlich als eine zusammengesetzte Einheit von mehreren Merkmalen oder Eigenschaften, und sodann als veränderlich. Die Materie würde auch mit unter den Begriff des Dinges fallen, und ebenso auch das Ich, wenn sich an ersterer nicht das eigenthümliche Merkmal einer bestimmten räumlichen Ausdehnung und an letzterem nicht das eben so eigenthümliche Phänomen des Selbstbewußtseins darböte; insbesondere ist es das letztere, welches die Welt der unmittelbaren innern Erfahrung ganz allein eröffnet, von welcher aus nun wieder Schlüsse auf das innere Verhalten der uns schlechthin äußerlichen Naturgegenstände allerdings — aber nur mit der größten Vorsicht und nicht ohne nothwendigen Grund — erlaubt sind.

So weit ist nun das Denken ohne Anstoß gekommen; nun aber zeigen sich ihm bei näherer Betrachtung sogleich

unerwartete Schwierigkeiten; es ſtößt in ſeinen Hauptbegriffen, die auf alles Wirkliche anwendbar ſein ſollen, im Dinge, in der Materie, im Ich, auf Widerſprüche. Als ſeiend ſollen ſie, ſchon wegen ihres Urſprungs aus der Gegebenheit und wegen ihrer Beziehung auf dieſelbe geſetzt werden, dieſe Setzung aber, ihr Sein, geräth ſogleich mit der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit in Widerſtreit, welche dieſe Begriffe zugleich in ſich ſchließen. Dieſe Begriffe ſind gegeben, denn ſie ſind von den wirklichen Erſcheinungen abgezogen, man kann ſie nicht aufgeben, da wir die Wirklichkeit nicht hinwegläugnen können, auf die ſie ſich beziehen; anderſeits können wir aber auch von dem Begriffe des Realen, wie es an ſich gedacht werden muß, einfach, rein poſitiv, untheilbar u. ſ. f., durchaus nichts nachgeben, ohne die Realität ſelbſt ſogleich wieder aufzuheben.

Wie nun beides zu vereinigen, der Widerſpruch zu heben, das Gegebene denkbar und das Denkbare zu dem Gegebenen paſſend zu machen ſei, das iſt die Aufgabe der Metaphyſik, und zwar in ihrem erſten Abſchnitte, der Ontologie, in Bezug auf das in ſich mannigfaltige und ſich verändernde Ding überhaupt; im zweiten, der Synechologie, in Bezug auf die Materie oder die Erſcheinung des Realen in Raum, Zeit und Bewegung, und drittens in Bezug auf diejenigen eigenthümlichen Erſcheinungen, die ſich unmittelbar im Bewußtſein ſelbſt, im Ich, ergeben —: Eidolologie. Iſt nun, wie oben gezeigt wurde, 1) die Forſchung von dem Gegebenen aus und zur Anerkennung der Widerſprüche gelangt, die in dem Gegebenen (oder deſſen Sammelbegriffen) liegen, ſo hat ſie alle dieſe Begriffe als eben ſo viele gegebene verſchiedene Probleme zu betrachten, und dieſer Betrachtung die beſondere Methode abzugewinnen, wie die Widerſprüche, jedem Probleme gemäß, zu löſen ſein werden. So fern nun der Widerſpruch, ſo vielgeſtaltig er auch auftreten mag, doch dieß Gemeinſame an ſich hat, daß ein Conflict des Seins (der inneren Einheit des realen Weſens) und der Mannigfaltigkeit der Erſcheinung in einem ſcheinbar einfachen Begriffe eintritt, ſo werden ſich auch dieſe hierbei anzuwendenden Methoden auf eine gemeinſchaft-

liche Formel zurückführen lassen, welche Herbart speciell mit dem Namen der „Methode der Beziehungen" benennt. Die Methode der Beziehungen geht also recht eigentlich auf das Grundproblem aller Theorie und Speculation überhaupt. 2) Dieser Methode unterworfen, verharren allerdings die Grundbegriffe der Metaphysik nicht in derselben Gestalt, mit welcher sie in dieselbe eingingen; es eröffnet sich ein Einblick hinter alle Erfahrung und Erscheinung in das der Erscheinung zum Grunde liegende transscendentale Verhältniß des Realen, oder (wie sich sogleich zeigen wird) der vielen Realen unter sich, ein Verhältniß, welches, obschon mit sinnlichen Augen nicht wahrnehmbar, doch von der Art ist, daß die empirische Erscheinung vollkommen daraus erklärt werden kann. Denn hat sich nun solchergestalt die Forschung in das transscendentale Gebiet verstiegen, so muß sie auch 3) wieder dafür sorgen, daß die dort gewonnenen Erkenntnisse als denkbare, widerspruchsfreie Principien für die weitere Erklärung des Gegebenen gebraucht, d. h. in ihnen, als den Principien, die Möglichkeit nachgewiesen werde, für eine weiter vorzunehmende Ableitung der allgemeinen Gesetze und Beziehungen, aus welchen das Gegebene erklärt werden, mit welchen man also an die Welt der Erscheinungen wieder herankommen kann. Indem nun auf diese Weise die Gesammtuntersuchung von dem Gegebenen ausgeht, und nach einem Aufschwung in das Uebersinnliche wieder herab zum Gegebenen wieder zurückgeht, beschreibt sie, wie Herbart sagt, einen Bogen, dessen aufsteigender Theil aber anderer Methoden bedarf, als der absteigende; denn von einer logischen Analysis der gegebenen Begriffe ging sie aus; weiter getrieben durch den Widerspruch, langte sie bei der Methode der Beziehungen an, in welcher sich Analysis und Synthesis die Hand bieten; und durch eine construirende Synthesis senkte sie sich wieder herab, dem Gegebenen entgegen, um in den Theilen der angewandten Metaphysik, der Naturphilosophie und Psychologie, ihre gewonnenen Formalprincipien geltend zu machen.

Die Methode der Beziehungen, sagte ich vorhin, gehe recht eigentlich auf das Grundproblem aller Metaphysik, nämlich auf den Widerspruch, der überhaupt darin liegt, daß

ein Weſen ſich in mannigfache Unterſchiede trennen und doch dabei eines und daſſelbe bleiben ſoll; es iſt der Grundſatz der neueren Identitätsphiloſophie, der bekanntlich als die Identität des Identiſchen und Nichtidentiſchen ausgeſprochen worden iſt. Dieſer Widerſpruch liegt 1) in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen — das Problem der Inhärenz: das Gold iſt ſchwer, gelb, ſchmelzbar u. ſ. w.; alle dieſe verſchiedenen Merkmale ſind Eins: das Ding, welches wir Gold nennen. Keines dieſer Merkmale für ſich allein iſt Gold, aber nähme man auch nur eines der weſentlichſten hinweg, ſo machten die übrigen kein Gold mehr aus, und nähme man ſie alle hinweg, ſo bliebe nicht das Gold als der Stoff, es bliebe gar nichts übrig; die vielen Merkmale alſo ſind und ſind zuſammen nur Eines, das Ding; dieſes iſt alſo eine Einheit, die eine Vielheit iſt — ein Gedanke, der ſich ſelbſt widerſpricht.

Auffallender noch zeigt ſich derſelbe Widerſpruch im Begriff des veränderlichen Dinges (der Cauſalität). Ein Ding, das ſich verändert, gilt nach der Veränderung immer noch für daſſelbe Ding, welches vor der Veränderung da war; hätte es ſich ganz verwandelt, ſo hätte es ſich in der That nicht verändert, es wäre vielmehr ein ganz anderes Ding an ſeine Stelle getreten. Was ſich verändern ſoll, muß weſentlich daſſelbe bleiben und doch auch nicht daſſelbe bleiben. Dieß fällt ſelbſt dem blödeſten Verſtande auf, und es iſt zu fragen: wie hat man ſich ſo etwas zu denken? d. h. wie iſt dieſer Widerſpruch zu löſen?

Der Begriff der Materie ferner, die hier bloß als das raumerfüllende Solidum in Betracht kommt, ſchließt ebenfalls einen Widerſpruch in ſich, indem ſie, als ein beſtimmtes räumliches Quantum, nothwendig aus einfachen, nicht weiter zu theilenden, unendlich kleinen Theilchen beſtehen zu müſſen ſcheint, welche Theilchen doch, eben deßhalb, weil ſie zuſammengenommen den Raum erfüllen ſollen, jedes für ſich auch raumerfüllend, mithin weiter theilbar und nicht einfach ſein könnte.

Nicht minder endlich iſt es das Ich, welches denſelbigen Schwierigkeiten unterliegt, wie die übrigen Probleme. Das

nämlich, was jeder unter seinem Ich versteht, ist hier nicht der ganze Complex von zum Theil äußerlichen und persönlichen Bestimmungen, sondern der tiefste, innerste Punct seines Selbstbewußtseins, in so fern es sich selbst als das sich immer gleich Bleibende, Identische in einer Mannigfaltigkeit und im Wechsel vorübergehender Zustände weiß. Das Ich also soll sein das Einfache in einer Vielfältigkeit von Bestimmungen, und das Beharrliche in rastloser Veränderung; ein Widerspruch, welcher es sogleich unter die beiden ersten der obigen Probleme fallen läßt; nur daß hier noch die Eigenthümlichkeit hinzukommt, daß dieses Problem nicht wie die vorigen in die äußere, sondern lediglich in die innere Erfahrung fällt, und daß, indem das Selbstbewußtsein nach einem Realen in sich, nach seinem eigentlichen Selbst, sucht, welches das Wissende sein soll im Gegensatze zum Gewußten, es kein solches reines Subject findet, sondern an jedwedem solchen Subject vielmehr wieder nur ein Object, ein Gewußtes, haben würde. Es ist die Idee des absoluten Subject-Objects, welche hier besonders im Gegensatze zu Fichte's Idealismus zur Sprache kommt, und uns später noch vielfach beschäftigen wird.

Ist nun durch diese allgemeinen Andeutungen vor der Hand so viel erreicht, daß man einsehe, es seien allerdings in den allerwichtigsten Grundbegriffen der Metaphysik Widersprüche vorhanden, in denen das Denken nicht stecken bleiben könne, so ist das Nächste, sich nach den Hilfsmitteln umzusehen, welche die philosophische Methode darbietet, um dieselben aufzulösen, ohne doch dabei die Begriffe selbst zu zerstören oder zu verfälschen. Denn dieß darf eben so wenig geschehen, als anderseits das Denken sich selbst widerstreiten, oder gar der Widerspruch, wie er ist, (mit Hegel) zur Natur der Dinge gemacht werden darf. Der Widerspruch, der das Denken zum Weitergehen antreibt und eigentlich allein die Triebfeder der Metaphysik ist, würde, sollte er festgehalten werden, das Denken vielmehr paralysiren; er ist das „logische Ungeheuer", welches alles Denken verschlingt; der Widerspruch besagt schlechthin das Unmögliche.

Fünfte Vorleſung.

(Fortſetzung.)

Durch die ſinnliche Wahrnehmung wird zwar wohl jedes Ding, das für ein äußerlich abgegrenztes, für ſich ſeiendes, alſo für eine Einheit gilt, in ſich zugleich als eine Mannigfaltigkeit von Prädicaten vorgeſtellt; ob aber dieſe verſchiedenen Prädicate wieder auf verſchiedene Elemente, reale Grundbeſtandtheile, die ſich in dem einen Dinge conglomeratartig zuſammengeballt, oder ob ſie nur auf eine Mannigfaltigkeit des Scheines bei innerer Einfachheit des Weſens zurückzuführen, oder wie ſonſt dieſes Verhältniß der Einheit und Verſchiedenheit zu erklären ſei — darüber kann die ſinnliche Wahrnehmung ebenſowenig als die ihr dienſtbare Phantaſie entſcheiden; genug, die wirklichen Weſen werden zugleich als einige und als mannigfaltige vorgeſtellt, und dieß war eben jener fundamentale Widerſpruch, der, auf den kürzeſten Ausdruck gebracht, die Identität des Identiſchen und Nichtidentiſchen beſagte, oder: a ſei zugleich a und auch nicht a; ein Satz, der bekanntlich dem erſten Axiom der formalen Logik gerade zuwiderläuft.

Wenden wir uns nun mit dieſem Problem an Herbart, ſo finden wir die Formel, nach welcher dieſer Widerſpruch aufzulöſen iſt, in der ſchon erwähnten Methode der Beziehungen. Er ſelbſt giebt vorerſt (Encycl. S. 302.) eine populäre Erklärung dieſer Denkoperation: „Wenn euch aufgegeben iſt, Eins zu ſetzen, das ihr ebenſowenig einfach ſetzen als wegwerfen könnt, ſo ſetzet es vielfach; alsdann aber hütet euch, das Viele zu vereinzeln, denn dadurch würde die vorige Schwierigkeit zurückkehren; ſondern begreift, daß von dem Vielen, ſofern es in gegenſeitiger Verbindung ſteht, möglicher Weiſe etwas gelten kann, welches von dem Einzelnen

ungereimt ſein würde." Ebendaſſelbe bezeichnet er nun anderwärts (Hauptp. S. 9 — 12. Pſych. B. 1. S. 128. Met. Bd. 2. S. 50 fgd.) mit folgendem Schema: ein widerſprechender Begriff (A) enthalte die beiden einander entgegengeſetzten Glieder m und n in ſich. Das Nächſte, wozu uns gegebene Widerſprüche treiben würden, wäre ohne Zweifel die Einheit A, die das Entgegengeſetzte vereinigen ſoll und doch nicht kann, zu läugnen, d. i. zu trennen. Aber dieſe Trennung läuft hier wider die Aufgabe, nämlich die gegebene Erſcheinung, und würde einen nothwendigen Begriff ganz aufheben. Dieſe Einheit alſo (A) kann nicht getrennt werden. Wir dringen demnach wieder vor und läugnen die Einheit deſſen, was hier entgegengeſetzt iſt; nicht ein m kann dem n gleich ſein, ſondern man muß ſtatt des einen mehrere ſetzen; aber wir würden abermals unſer Ziel verfehlen, wenn wir jedes dieſer m geſondert betrachten wollten; da erneuerte ſich nur derſelbe Widerſpruch bei jedem einzeln. Wir müſſen alſo die mehreren m anders faſſen als einzeln, d. h. wir müſſen ſie zuſammenfaſſen und annehmen; in der Verbindung der m entſpringe n, oder, was daſſelbe ſagt, jedes m nicht einzeln, ſondern als zuſammen mit den andern m ſei gleich n. — So ſieht das unbewaffnete Auge (die ſinnliche Wahrnehmung) Doppelſterne, die mit vereintem Lichte leuchten, als einfache. Etwas Falſches ſieht eigentlich das Auge nicht; die Erſcheinung iſt die eines Sternes, ſie (jenes A) kann nicht abgeläugnet werden; aber daß das, was man ſieht, an ſich ein Stern ſei (m), das kann geläugnet werden; man unterſcheidet durch das Fernrohr (die Methode) zwei (oder mehrere) Sterne, und ſieht nun ein, daß der Glanz, der dem unbewaffneten Auge leuchtet, nur das Reſultat von dem Zuſammenſein mehrerer Sterne iſt; denn wären dieſe von einander entfernt (würden ſie als geſondert geſetzt), ſo würde der Glanz nicht der eine und überhaupt nicht ein ſolcher ſein, wie er iſt.

Man ſieht, in welchem Sinne hier Analyſis und Syntheſis ſich begegnen (Met. §. 182.). Es wird durch Analyſis des widerſprechenden Begriffs eine Zwei- oder Mehrheit der (realen) Beſtandtheile gefunden; dieſe wird feſtge-

halten; die Einheit aber, als welche ſie der Erfahrungsbegriff urſprünglich erſcheinen ließ, iſt nun nicht mehr Einheit des Weſens, ſondern des Erſcheinens oder Scheines, ein Inſich- oder Ineinander-Scheinen, d. h. zwar wohl ein wirkliches Geſchehen, aber an ſich kein anders werdendes, ſich veränderndes, differenzirendes Weſen. Aus der Verbindung oder Verſchmelzung, in welcher gewiſſe einfache Begriffe mit einander gegeben ſind, wird eine Bedingung: a kann nicht ohne b, b nicht ohne a geſetzt werden; ſo iſt keines von beiden ſchlechthin zu ſetzen, ſondern jedes wird zur Bedingung des andern. Dieſen ſpeciell geforderten Ergänzungsbegriff hat aber das Denken nicht weit und etwa aufs Gerathewohl außerhalb des urſprünglich gegebenen Begriffs (welcher nur ſcheinbar einfach, in der That aber ein zuſammengeſetzter war) und ſeiner Theile zu ſuchen, ſondern es findet ihn innerhalb der Sphäre deſſelben in denjenigen Beſtandtheilen, zu welchen es durch die Analyſe des Begriffs vorher ſelbſt gelangt war.

Auch bei Hegel werden wir auf eine Analyſis und Syntheſis in der Löſung deſſelben Problems ſtoßen; der Unterſchied aber iſt: Hegel faßt, nachdem die Theilung (Analyſis) der Momente des Begriffs geſchehen, die getheilten wieder in eine ſubſtanzielle Einheit zuſammen; es kommt ſofort nach geſchehener Unterſcheidung das Bewußtſein hinzu, daß keines von beiden Momenten ſich für ſich erhalten, ſondern daß ſie nur zuſammen, in und durch einander beſtehen können, ſich gegenſeitig halten und tragen müſſen. Bei Herbart iſt zwar daſſelbe Bewußtſein auch da, bezieht ſich aber nur auf die Erſcheinung, deren verſchiedene Momente ungetrennt durch einander ſpielen; die ſubſtanziellen Einheiten, von welchen dieſe Erſcheinung ausgeht, bleiben aber an ſich als beſondere, fixe Reale (Monaden) hinter der Erſcheinung ſtehen, bedingen ſich nicht real, d. h. ſie ſind nur gleichgiltiger Weiſe beiſammen, beziehen ſich nicht nothwendig aufeinander; ſie ſtehen an ſich bloß in einem Verhältniß, das Bedingen aber findet nicht zwiſchen ihnen, ſondern im betrachtenden Subjecte (alſo ihnen äußerlich) ſtatt, und in dieſem Subjecte (unſerm Denken) wird bei aller Einheit der Erſchei-

nung doch die ſubſtanzielle Einheit des (objectiven) Weſens aufgehoben; jene methodiſche Trennung war eben dieſes Aufheben der weſentlichen Einheit, welche gelöſt wurde, indem die mehreren m geſetzt, d. h. jedes für ſich ſubſtantiirt, als Subſtanz, für ſich ſeiend, als real geſetzt wurde. Zwar tritt ein Wiedervereinigen ein, aber bloß ein Vereinigen der äußerlichen Form nach, keine Einigung des Weſens, bloß ein Zuſammenſein der mehreren Realen in- oder aneinander, dem Orte, nicht der Subſtanz nach. Die Zuſammenfaſſung alſo, welche eintritt, iſt keine dialektiſch nothwendige, im Begriff des Weſens und der Erſcheinung ſelbſt gegründete, ſondern eine von der Erfahrung dem Philoſophen abgenöthigte. Nicht die alſo getrennten und zerlegten Beſtandtheile fordern um ihrer ſelbſt willen ihre Wiedervereinigung; dieſe haben als Monaden an ſich durchaus kein Bedürfniß, ſich in irgend ein Verhältniß zu fügen, denn ſie ſind ſelbſtſtändig, unabhängig, ihrem Weſen nach in ſich abgeſchloſſen; nur jener ganze Begriff, kraft ſeiner Herkunft aus der Erfahrung, nicht kraft ſeiner eignen Bedeutung fordert die Wiederzuſammenfaſſung ſeiner Momente. (Met. Bd. 2. S. 49. 50.)

Während man ſomit dieſer Anſicht von der entgegengeſetzten Seite her den Vorwurf machen kann, daß ſie alle weſentliche Grundbeziehung in der Wahrheit und Wirklichkeit, alle ſubſtanzielle Einheit ſchon im Begriffe völlig aufhebe, könnte ſie ſich dagegen wider die Identitätsphiloſophie etwa ſo vernehmen laſſen: deine Momente beſtehen eben deßwegen nicht für ſich ſelbſt und unabhängig von einander, weil du ſie nicht recht, d. h. gar nicht als wirklich und factiſch ſeiend, geſetzt haſt. Wollteſt du durch dieſe deine Denkprocedur das wahrhaft und wirklich Seiende denken und erkennen, ſo mußteſt du dein Gedachtes, die Momente, eben als ſeiend, ſetzen, d. h. als unabhängig von deinem und jedem Denken überhaupt und als unabhängig unter einander ſelbſt, ſonſt haſt du eben weiter nichts geſetzt, als Gedanken; du haſt Gedanken als ſolche, nicht aber als Symbole für das Seiende geſetzt; du haſt, mit einem Worte, das Sein gar nicht gedacht. Hätteſt du, was du wollteſt (und du wollteſt das Seiende erkennen) gedacht, ſo hätteſt du die Momente

auch ſeiend geſetzt, und durfteſt nun, wollteſt du anders denſelben Gedanken nicht völlig wieder auslöſchen, dieſes Geſetzte nicht wieder in die Einheit des Weſens zurücknehmen, denn dieſes Zurücknehmen iſt nichts anders, als das Sein wieder aufheben. Du ſagſt, du kannſt ſie nicht als für ſich ſeiend ſetzen um ihres Inhalts willen, und doch iſt eben dieſer Inhalt (die Art des Seins oder Geſetztſeins) nur deßwegen ein ſolcher, weil du ihn ſo geſetzt haſt; vollziehe die Setzung wahrhaft, wie du mußt, wenn du überhaupt an das Wirkliche herankommen willſt, und du wirſt ſehen, wie vortrefflich dann Alles nicht nur für ſich ſtehen bleibt, ſondern auch in eine Verbindung gebracht werden kann, die den von dir vermißten Realgrund vollkommen erſetzt, oder doch wenigſtens hinreicht, die ſubſtanzielle Beziehung, dem Vorhandenen gemäß, auch in den Dingen auf eine Art nachzuweiſen, welche den logiſchen Geſetzen nicht offenbar Hohn ſpricht, anſtatt daß du immer nur Gedachtes als Gedanke ſetzeſt, ſomit immer nur immanent in der abſolut flüſſigen Sphäre des Thuns oder abſoluten Denkens eingeſchloſſen bleibſt, deine Wirklichkeiten keine Wirklichkeiten für ſich, keine Natur, nichts als ein abſoluter Geiſt in der Form der Geiſtigkeit, aber nicht in der des Andersſeins, einer Welt, kurz nichts als ein aus Gedanken gewebter Pantheismus, Akosmismus, abſoluter Idealismus bleiben!

Ich weiß nicht, m. h. H., in wiefern ein Herbartianer mit dieſer ihm in den Mund gelegten Apoſtrophe zufrieden ſein möchte oder nicht. Noch viel weniger iſt meine Meinung, daß die Identitätsphiloſophie ihrerſeits gegen einen ſolchen Einwurf ſofort verſtummen werde; wir haben ſie vielmehr noch gar nicht gehört, und können deßhalb auch nicht im Voraus aburtheilen. Ein definitives Urtheil dieſer Art liegt überhaupt außer der Aufgabe einer getreuen hiſtoriſchen Relation, welche ſich nur in ſo fern erlauben darf, auf die ſchwierigen und vielleicht widerſprechenden Puncte aufmerkſam zu machen, als dadurch das Verſtändniß und Intereſſe des Hörers ſelbſt gefördert wird, ohne daß jedoch ſein Urtheil auf irgend eine Weiſe vorgreiflich geleitet und befangen werden dürfte.

Nachdem wir dieß nun in Bezug auf die Grundlage

des vorliegenden Syſtems mit einer für unſere Zwecke genügenden Ausführlichkeit angeſtrebt haben, ſei es erlaubt, aus dem eigentlichen Inhalte deſſelben nur noch ſo viel hervorzuheben, als nöthig iſt, um eine Einſicht oder wenigſtens eine Anſchauung von der Art und Weiſe zu gewinnen, wie Herbart von jener Grundlage aus zur Erklärung des Gegebenen herankomme.

Auf dieſem Wege begegnet uns aber vorerſt noch ein gewiſſes Hilfsmittel der Methode, welches bei der ſcheinbaren Unmöglichkeit, daß ein und daſſelbe Reale, obſchon in verſchiedener Verbindung mit andern Realen, doch unbeſchadet ſeiner Einfachheit und weſentlichen Unveränderlichkeit, ſelbſt als ein anderes erſcheinen könne, von der größten Wichtigkeit ſein muß. Dieſes Hilfsmittel aber beſteht in den ſogenannten zufälligen Anſichten. Dieß iſt ein aus der Mathematik hergenommener Ausdruck, mit welchem nicht etwa überhaupt zufällige oder glückliche Einfälle in die Logik eingeführt werden ſollen, ſondern dieſer Ausdruck heißt in Bezug auf obiges Problem ſo viel: ein und derſelbe Begriff kann oft, ohne daß das Geringſte an ſeinem Weſen geändert wird, in ſehr verſchiedenen Beziehungen zu andern Begriffen betrachtet werden; ſo kann z. B. die gerade Linie gedacht werden bald als Tangente, bald als Radius eines Kreiſes, ohne daß ſie deßhalb aufhörte, eine und dieſelbe gerade Linie zu ſein. Ein Ton kann als Tertie, Quinte, Septime, Octave (von andern Tönen), als harmoniſch oder disharmoniſch betrachtet werden, ohne daß er an ſich aufhörte ein und derſelbe Ton zu ſein. Tangente und Radius ſind zwar verſchiedene Begriffe, wenn man jeden für ſich betrachtet, ſie fließen aber in einen zuſammen, wenn man ſie als in dem höheren gemeinſchaftlichen enthalten denkt. Für dieſen höheren, den der geraden Linie, iſt es nicht weſentlich, in dieſen oder jenen Verbindungen zu ſtehen, in welchen ſie Radius oder Tangente iſt, ſondern bloß zufällig; es ſind dieß bloß in unſeren Augen Merkmale von ihr und können alſo füglich zufällige Anſichten genannt werden. In der Mathematik iſt dieſes Hilfsmittel allgemein im Gebrauche, ſo daß viele Probleme ohne daſſelbe gar nicht zu löſen ſein würden; und auch auf metaphyſiſche Begriffsconſtructionen läßt ſich eine

analoge Anwendung deſſelben machen, wenn die gegebenen Probleme ſelbſt darauf hinweiſen.

Wenden wir uns nun wieder zurück zu dieſen Problemen ſelbſt, und zwar zuerſt an die der Ontologie, nämlich das Ding mit verſchiedenen Merkmalen (Verhältniß der Subſtantialität und Inhärenz) und an das ſich verändernde Ding (Verhältniß der Cauſalität und Dependenz), ſo entſteht zunächſt die Frage: Wofür werden wir jedes beſondere und ſcheinbar einfache Ding zu halten haben? Wie wird es an ſich beſchaffen zu denken ſein? — Als ein Complex oder Aggregat von vielen einfachen Subſtanzen oder Monaden, die in eine mehr oder weniger conſtante Verbindung unter ſich getreten ſind, ſo daß ihre Gruppirung, erfahrungsmäßig wiederkehrend, von uns für ein Ding gehalten wird. Gleichwie alſo Herſchel mit künſtlich geſchärftem Blicke jüngſt mehrere Lichtflecken, die das bloße Auge für einfache Sterne hält, als Doppelſterne oder ganze Sternhaufen erkannt hat, ſo entdeckt hier Herbart in dem einen Dinge ganze Haufen einfacher Subſtanzen oder Monaden.

Doch wir haben uns hier des Ausdrucks Subſtanzen bedient, weil er uns nach den vorhergegangenen Betrachtungen für das Anſichſeiende der geläufigſte war. Herbart enthält ſich dieſes Ausdrucks in dieſer Verbindung und benennt ſeine Monaden nur Reale, ſich jenen Ausdruck aufſparend für ein Verhältniß, welches wir erſt noch näher zu beleuchten haben. Ja wir müſſen bei dieſer Gelegenheit zugleich auch geſtehen, daß ſelbſt der Ausdruck Monaden von Herbart vermieden wird, vielleicht weil er zu ſehr an die Leibnitziſchen erinnert, welche von den ſeinigen allerdings verſchieden ſind, vielleicht auch, weil Monaden jetzt öfters mit Moleculen gleichbedeutend gebraucht wird, welche ebenfalls etwas Anderes ſind; und am allerwenigſten würde ſich Herbart gefallen laſſen, ſeine Reale mit dem Ausdruck Atome, ſein Syſtem mit dem Namen einer Atomiſtik belegt zu ſehen. Dieſes letzteren enthalte ich mich, wie billig; eine Monadologie aber, wenn auch in weſentlichen Puncten eine von der Leibnitziſchen verſchiedene, das Syſtem zu nennen, muß

der Kürze wegen wohl erlaubt sein, wie auch schon aus dem bisher Vorgetragenen einleuchtet.

Mit Recht aber würde man sich an den oben gebrauchten Ausdruck: Haufen oder Aggregat für den Complex von Monaden, woraus ein einzelnes Ding bestehen soll, stoßen, falls es bei dem Begriffe eines bloßen Aggregates bleiben sollte. Wo Mehreres constant beisammen bleibt, wo, wie wir sahen und noch ferner sehen werden, auch diese Verbindungsformen als erfahrungsmäßig gegeben, anerkannt werden müssen und mithin auch auf eine objectiv wirkliche Verbindung hindeuten, da kann dieselbe wohl schwerlich ein bloßes Aggregat genannt werden, was immer nur eine gewisse Zufälligkeit in dem Beisammensein der einzelnen Bestandtheile, eine bloß äußerliche Gruppirung ohne inneres und wesentliches Bindemittel ausdrücken würde. Allerdings kann nicht geläugnet werden, daß die Dinge in der Wirklichkeit als wirklich verbundene Monaden zu denken seien. So wie sie uns verbunden erscheinen, so sind sie es auch, und wo sie uns nicht verbunden erscheinen, wären sie es auch nicht. Allein es kommt hier nicht darauf an, ob die Monaden an sich unter einander überhaupt verbunden sind, sondern wie sie es sind. Das, was wir bei dem bisher festgestellten Begriffe des Dinges noch vermissen, ist nicht das Beisammensein seiner elementarischen Bestandtheile überhaupt, sondern es ist die dynamische und vornehmlich die organische Verbindung, welche wir unter den Theilen oder Gliedern vieler Naturproducte wahrzunehmen und voraussetzen zu müssen glauben *). Eine bloß äußerliche oder mechanische Verbindung, ein conglomeratähnliches Zusammensein würden wir z. B.

*) Aggregat kann man füglich sagen „in Hinsicht des Vorgestellten, nur nicht in Hinsicht des Vorstellens und seines Mechanismus." (Herb. Psych. 2. S. 261.) „Denn die Merkmale (das darf man nie vergessen) werden durch gar kein Band verknüpft, sie werden auch durch gar keine Handlung der Synthesis zusammengefügt, lediglich wegen der Einheit der Seele und wegen der stets gleichzeitigen Auffassung complicirn sich alle Vorstellungen dieser Merkmale zu einem einzigen ungetheilten Actus des Vorstellens, zu einer einzigen Totalkraft."

den unorganiſchen, erdigen Körpern allenfalls zuſprechen dürfen, aber nicht ſo den organiſchen. Dieß letztere aber, der Begriff des Lebens, gehört noch nicht hierher.

In der Ontologie kann obiges Problem allgemeiner nur ſo gefaßt werden, daß gezeigt wird, in wie fern der einmal feſtgeſtellte Begriff des Realen einen gegenſeitigen Einfluß des einen Realen auf das andere, mit einem Worte: ein Cauſalitätsverhältniß anzunehmen und zu beſtimmen geſtatte, oder nicht. In dem Begriffe des Realen ſelbſt, den wir unverbrüchlich feſthalten müſſen, fanden wir weiter nichts, als abſolute Einfachheit, Unveränderlichkeit und Quantitäts- oder Raum- und Zeitloſigkeit bei der abſoluten Poſition, welche jede Relativität, Abhängigkeit und Beſchränkung des Weſens ausſchloß*). Es iſt klar, daß von ſolchen Weſen eben nur geſagt werden kann, daß mehrere beiſammen ſind; denn das ſehen wir; nicht aber, warum ſie beiſammen ſind; wenn man den Grund davon nicht etwa außerhalb alles Gegebenen und außerhalb der ganzen Metaphyſik ſuchen will, etwa im praktiſchen Theile der Philoſophie oder im Gebiete des Glaubens. Schon hier muß man ſich daran erinnern, daß die Metaphyſik nicht berufen iſt, eine Kosmogonie zu entwerfen, die ein für allemal für uns unerreichbar bleibt, ſondern nur das Geſchäft hat, das Gegebene und ſeine Formen mit den logiſchen Denkformen zu verſöhnen; d. h. begreiflich zu machen, nicht aber über das Gegebene hinaus in ein uns völlig unzugängliches Gebiet einzudringen. In wie fern jedoch auch hier noch ein weiteres Vordringen möglich iſt, wird ſich erſt ſpäter zeigen. Sollte die Metaphyſik einen allgemeinen Grund davon a priori aufzeigen, ſo könnte ſie ihn nirgend anders finden, als im Begriffe des Realen ſelbſt. In dieſem aber würde man ein ſolches Bindemittel der Monaden unter ſich zu beſtimmten Gruppen vergeblich ſuchen.

---

*) Pſych. 2. S. 320. Die Kategorie der Urſache iſt bloß auf die Veränderungen in der Relation, nicht auf das Seiende an ſich zu beziehen, dort aber auch ein nothwendiges Correlat, indem Veränderung des Zufälligen (der Accidenzen), dergleichen die Veränderung überhaupt iſt, nicht ohne Urſache gedacht werden kann.

Das Reale ist das absolut Selbstständige, keines Andern Bedürftige, absolut Unveränderliche. Wollte man sagen: einige Reale haben eine solche Qualität, daß sie anderer irgendwie bedürfen, um vollständig das zu sein, was sie sein sollen, so höbe man den Begriff der Selbstständigkeit, d. i. den Begriff der absoluten Position selbst wieder auf. Keines von allen braucht ein anderes, um sein Wesen zu vervollständigen, keines kann irgendwie einen realen Einfluß auf sich gestatten, denn es ist unveränderlich, keines kann sich aus demselben Grunde in sich selbst verändern. Anstatt also gewisse Kräfte, Einwirkungen, Activität und Passivität in den Monaden anzunehmen, muß man sich darauf beschränken, zu sagen: weil das Reale in gewissen constanten Gruppen erscheint, so muß es dergleichen Verhältnisse an sich geben; und nun kann man weiter forschen, wie in den wirklichen Verbindungen der Realen dasjenige Verhältniß zu denken sei, welches gewöhnlich als das Verhältniß der Inhärenz aufgefaßt wird. Diese soll aber zugleich als Dependenz erscheinen, d. h. es soll eines der Realen die Ursache sein, welche die andern an sich knüpft. Dieß führt uns also zugleich auch auf das Verhältniß der Causalität. Nun kann es immanente und transeunte Ursachen geben. Wenn eine Substanz als immanente Ursache (Realgrund) gedacht wird, so ist sie mit ihren Accidenzen oder Merkmalen eins und dasselbe, die Merkmale sind nur ihre Gestalt oder Erscheinung, und zwar von ihr selbst gesetzte; die Substanz also, obschon völlig einfach, bewirkte doch, daß und was sie wäre, rein aus sich selbst; sie wäre causa sui, absolutes Werden — ein sich selbst widerstreitender Begriff. Diese Vorstellungsweise ist schon durch obige Untersuchung von dem Dinge und seinen Merkmalen zurückgewiesen. Transeunte Ursachen dagegen sind diejenigen, welche in Einwirkungen eines Dinges in die Sphäre eines andern bestehen und in diesem Veränderungen hervorbringen; es gehören also dazu wenigstens zwei Dinge, und die Wirkung bleibt nicht in dem wirkenden Dinge, sondern geht auf ein anderes über. Auch diese Vorstellung ist hier durchaus nicht an ihrer Stelle; denn reale Einwirkungen von einem Realen auf das andere widersprechen dem Begriffe der

abſoluten Realität. Ebenſowenig endlich könnte man ſolche Einwirkungen durch Kräfte vermittelt denken, die gleichſam von einem Realen aus und über daſſelbe hinaus, wie unſichtbare Arme, in das Weſen oder die Kräfte des andern eingriffen. Denn abgeſehen davon, daß ſolche Kräfte ohne einen realen Träger wiederum nicht denkbar ſind, ergiebt ſich auch bei einigem Nachdenken, daß das Wort Kraft überhaupt nichts bedeutet, als die vorausgeſetzte, als möglich gedachte Wirkung ſelbſt. Eine Wirkung, ſuspendirt, oder doch erwartet, iſt eine mögliche Wirkung, d. h. keine wirkliche, ſondern nur denkbare; man giebt ihr eine Urſache, welche aber noch ruht, d. h. wiederum nichts weiter, als man denkt ſie, ſetzt ſie in Gedanken, mithin als möglich, und eine ſolche Urſache nennt man Kraft oder Vermögen; ein Urſache aber, die nicht wirkt, iſt ein Widerſpruch, Urſache und Wirkung ſind correlate Begriffe.

Wenn nun mit dieſem Allen nichts gewonnen iſt, ſo fragt ſich, wie denn doch in der Gruppe von Monaden, welche zuſammengenommen ein Ding ausmachen, eine Monade als die Urſache der Vereinigung gedacht werden könne; denn eine unter den Vielen ſoll die Rolle der Subſtanz und des Grundes übernehmen, damit die Form der Einheit des Dinges erklärt werde. Dieß iſt es eigentlich, worauf es ankommt, und was erklärt werden muß, denn dieſe Einheit iſt eine gegebene Erſcheinung. Wir könnten zwar ſagen, es ſolle nicht nur das Beiſammenſein und -bleiben, ſondern vor allen Dingen das urſprüngliche Zuſammenkommen erklärt werden; denn nur durch dieſes werde jenes vollkommen aufgehellt. Allein was das Zuſammenkommen anlangt, ſo würde zu einer ſolchen Erklärung vorausgeſetzt: 1) daß die Monaden urſprünglich nicht beiſammen geweſen wären, 2) Raum und Zeit, 3) Bewegung — alles Begriffe, mit welchen wir uns bisher noch gar nicht beſchäftigt haben. Die Frage iſt alſo vor der Hand bloß auf die Urſachen der factiſch gegebenen Einheit des Dinges zu beſchränken. Dieſe Erſcheinung aber wird dadurch hervorgebracht, daß eines der vielen Realen, welche zu einem Dinge zuſammengruppirt ſind, die Stelle des vereinigenden

Mittelpunctes vertritt. Dieſes Reale aber iſt, wie geſagt, keinesweges die immanente Urſache der verſchiedenen an ihm erſcheinenden Merkmale, und dieſe Merkmale ſind nicht bloße Modificationen des einen ſubſtanziellen Realen; was dem Begriffe des Realen widerſprechen würde; ſondern es müſſen eben deßhalb viele Reale zuſammen angenommen werden, weil das reale Weſen, welches wir Subſtanz nennen, nicht die Schuld tragen kann, daß in dem Begriffe, den wir erfahrungsmäßig bekommen haben, ſich Vielheit und Einheit widerſprechen. Die vielen Realen alſo, die den Merkmalen zum Grunde liegen, ſind eben ſo viele Urſachen eines ebenſo vielfachen Erſcheinens, jede für ſich. Nun erſcheint aber kein Reales in der gegebenen Verbindung für ſich allein (auch könnte ein rein einfaches Reale für ſich allein gar nicht zur Erſcheinung kommen); ſondern als das und ſo, wie ſie erſcheinen, erſcheinen ſie nur in der gegebenen Verbindung, keines allein, ſondern eines mit dem andern. Dieſe complicirte Erſcheinung eines jeden weiſet alſo ſelbſt ſchon auf ein anderes hin, dieſes vielleicht wieder auf ein anderes u. ſ. f., und nehmen wir nun an, daß eines von dieſen vielen eine ſolche Stellung unter ihnen behauptet, daß alle ihrerſeits zuletzt auf dieſes eine hinweiſen, ſich alle wie Radien der Geſammterſcheinung in dieſem, als dem Mittelpunct, vereinigen, ſo wird dieſes den Vereinigungspunct des vielfachen Scheines abgeben, und dadurch die Einheit deſſelben bewirken, mithin die Stelle der geſuchten Subſtanz vertreten, während alle übrige die Urſachen der erſcheinenden Merkmale abgeben und ſelbſt auch hinwiederum durch ihre Stellung die Urſachen ſind, daß jene eine als die Subſtanz erſcheint. In dieſem Sinne, nämlich nur als auf Verhältniſſe bezogen, in denen mehrere Reale zu einander ſtehen, verknüpft ſich mit dem Begriffe der Subſtantialität zugleich auch Cauſalität, nicht aber in dem Sinne, wie es die Identitätsphiloſophie nimmt, wo ſich der Begriff der Cauſalität als die wahrere Auffaſſung der Subſtantialität ſelbſt erweiſt und das Cauſale an die Stelle der Subſtantiellen und Realen ſelbſt geſetzt wird. — So viel in der Kürze, um nur bemerklich zu machen, wie weit dasjenige, was man etwa für die Subſtanz eines Din-

ges erklären möchte, davon entfernt ist, die eine Gesammtursache aller Merkmale und Erscheinungen an einem Dinge zu sein, und zugleich um näher zu bezeichnen, welchen Sinn das Wort Substanz in engerer Bedeutung bei Herbart hat.

Mit den Begriffen von Ursache und Wirkung hängt aber auf's Genauste zusammen der der Veränderung, und es ist demnach noch übrig, das zweite Problem der Ontologie zu lösen, das Ding mit wechselnden Merkmalen. Der Begriff der Veränderung wird vorerst eben so von den ihm anhängenden Widersprüchen zu reinigen sein, wie dieß schon mit dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen geschehen ist. Dort sollte das Ding identisch mit den verschiedenen ihm anhangenden Merkmalen sein, hier soll es identisch sein mit den an ihm wechselnden, successiven Merkmalen; es soll sich verändern, und doch soll es in und nach der Veränderung noch dasselbe Ding genannt werden können. Stellt man sich vor, daß das Ding aus mehreren Merkmalen zusammengesetzt ist, als deren Inbegriff es betrachtet wird, und daß einige dieser Merkmale wechselten, während andere blieben, auch wohl ganz neue hinzutraten, so kann jenes auf keine Weise als der Inbegriff derselben Merkmale vor und nach der Veränderung betrachtet, also auch auf keine Weise noch dasselbe Ding genannt werden; denn jedes Merkmal hat hier gleichen Anspruch auf Wesentlichkeit, da ja erst alle zusammen das Ding ausmachen.

Nach Herbart kann man sich (wie bereits erwähnt) die Veränderung auf eine dreifache Art denken: entweder aus äußeren Ursachen, oder durch Selbstbestimmung, oder endlich als absolutes Werden. Es ist aber nur die erste Art zulässig; und nun erräth man leicht, welches die Lösung jenes Problems sein, und welche Ansicht des sich verändernden Dinges daraus hervorgehen werde. Das Ding ist, wie gezeigt worden, nicht ein Reales, sondern ein Complex mehrerer reellen Monaden; einige derselben bleiben, d. h. sind in dem veränderten Dinge noch da nach der Veränderung, wie vorher, nämlich diejenigen, welche die Ursachen der sogenannten wesentlichen, d. i. bleibenden Merkmale des Dinges sind; an die Stelle der übrigen sind indessen andere Monaden getre-

ten. Indem alſo die Urſachen aller Veränderungen in eben ſo vielen gehenden und kommenden realen Beſtandtheilen des Dinges gefunden werden, wird die Meinung, als bringe eine einzige, allen Erſcheinungen zum Grunde liegende Subſtanz alle dieſe verſchiedenen Wirkungen aus und an ſich hervor, ändere ſich mithin ſelbſt — als durchaus unſtatthaft verworfen. Es giebt in dieſem Sinne kein inneres Verändern, kein Selbſtbeſtimmen, kein Werden und Leben, kein lebendiges Weſen; die Monaden ſind und bleiben an ſich unveränderlich; ſie werden nicht verſchieden ihrer Qualität nach in ſich, ſondern ſie ſind eine von der andern verſchieden uranfänglich, und behaupten jede ihre Qualität ohne irgend einen Wechſel. Die Veränderungen des Dinges, auf welche der gegebene Schein hinweiſet, werden bloß durch das verſchiedenartige äußerliche Zuſammentreten oder Entfernen der Monaden — durch ihr Kommen und Gehen bewirkt, deſſen erſtes Motiv aber in der Metaphyſik eben ſo wenig erklärt werden kann, als das Zuſammen- oder Nichtzuſammenſein derſelben. Nur wenn eine Reihe von Veränderungen in der Natur bereits empiriſch beobachtet worden iſt, läßt ſich in der Phyſik über ihren ferneren Lauf etwas beſtimmen. Die Metaphyſik ſagt bloß: wenn die und die Monaden ſo und ſo beiſammen ſind, ſo erfolgen die und die Erſcheinungen, oder wenn die und die Erſcheinungen gegeben ſind, ſo müſſen die und die Monaden ſo und ſo zuſammengetreten ſein — und damit hat ſie ihr Geſchäft, die Erklärung des Gegebenen, vollendet.

Indeſſen hat ſie durch dieſe Darſtellung der Erfahrung noch nicht ganz Genüge gethan; denn dieſe, ſo ſcheint es, zeigt doch nicht bloß in den äußeren Verhältniſſen, ſondern auch im Innern der Subſtanzen Veränderungen auf. Unſer eignes Ich iſt davon Zeuge; was aber von einer einfachen Subſtanz, dieſer unſerer Seele, gälte, das würde auch von allen andern Realen gelten können. Auch kann man ſich, wenn das Zuſammentreten verſchiedener Qualia verſchiedene und zwar jedesmal nach den Qualitäten ſich richtende Erſcheinungen hervorbringt, nicht anders denken, als daß jedwede Monade die Urſache eines verſchiedenen Scheines für andere Monaden

werden, und daß dieſe anderen wiederum denſelben Einfluß auf jene haben, daß alſo mit dem Zuſammentritt ſich auch, den Qualitäten der andern gemäß, der innere Zuſtand jedweder Monade auf gewiſſe Weiſe beſtimmen und ändern müſſe.

Eine wirkliche Veränderung im Innern einer Monade aber wäre ein Wechſel ihres Weſens, der nach allem Vorhergegangenen gar nicht möglich ſein kann; eine ſolche Veränderung könnte bloß ſcheinbar, nicht wirklich, ſtattfinden. Es fragt ſich alſo, was bei derſelben in jedweder Monade wirklich vorgeht; denn daß etwas vorgehe, lehrt die gegebene Erſcheinung, und dieſe muß erklärt werden.

Es läßt ſich aber von dem, was wirklich in der Monade erfolgt, wenn andere, der Qualität nach entgegengeſetzte Monaden mit ihr zuſammenkommen, vermittelſt der zufälligen Anſichten eine ſolche Vorſtellung faſſen, welche einerſeits ein wirkliches Geſchehen beſagt, anderſeits doch auch der urſprünglichen Qualität derſelben keine wirkliche Veränderung aufbürdet. Das abſolut Seiende, die Subſtanz, iſt das durch ſich ſelbſt Beſtehende, ſich ſelbſt Erhaltende; das liegt in ſeinem Begriffe. Alles, was in ihm vorgehen kann, reducirt ſich alſo auf eine Art — oder eigentlich nur auf ein Analogon — von Thätigkeit, nämlich auf Selbſterhaltung. Da nämlich die Monaden an ſich qualitativ von einander verſchieden ſind, ſo werden ſie ſich auch verſchieden gegen einander verhalten, und indem ſich alſo eine und dieſelbe Monade a gegen b anders als gegen c, gegen dieſes anders als gegen d, u. ſ. f. verhält, ſo verſtattet dieſes verſchiedene und ſich nach dem Zuſammentritt mit andern richtende Verhältniß auch verſchiedene Anſichten von ihrer eignen Qualität, obſchon dieſelbe an ſich unwandelbar dieſelbe bleibt. Die Selbſterhaltung würde zwar in keinem Falle aufhören, auch wenn ein Monas ganz für ſich allein wäre, aber die Art der Selbſterhaltung, das Verhalten derſelben wird verſchieden ſein nach Maßgabe des Verhältniſſes, in welchem ihre eigne Qualität zur Qualität einer andern ſteht. Unter den verſchiedenen Qualitäten nämlich laſſen ſich die verſchiedenartigſten Verhältniſſe denken. Sie können ſich einander direct und indirect entgegengeſetzt, ſie können disparat ſein (d. h. ohne allen

Bezug, wie Kälte und Farbe, Süßigkeit und Schall); ſie können ſich ähnlich, ſie können auch wohl gleich ſein. Eben ſo groß, wie die Verſchiedenheit ihrer Qualitäten, kann aber auch die Verſchiedenheit ſein, die unter ihnen rückſichtlich des Grades der Stärke ſtattfindet, welcher zur Selbſterhaltung nöthig iſt, und zwar nicht bloß gegen eine, ſondern zugleich gegen mehrere von verſchiedenen oder gleichen Qualitäten, die hinwiederum ſelbſt unter ſich in mannigfachem Gegenſatze ſein können. Gegen gleiche oder auch ganz disparate Qualitäten würde gar keine beſondere Selbſterhaltung nöthig ſein, weil dieſe keine Störung im Weſen der Monade verurſachen könnten; entgegengeſetzte aber ſcheinen ſich gegenſeitig aufheben und vernichten zu müſſen (was freilich hier nicht erfolgen kann); deßwegen wird die Selbſterhaltung einer jeden in dieſem Falle geſteigert und nach Beſchaffenheit des Gegenſatzes modificirt erſcheinen. Die entgegengeſetzten Zuſtände der Realen in ihrem Beiſammen laſſen ſich daher als ſtrebende Kräfte betrachten, welchem Streben wiederum ein Hemmen anderſeits entſpricht, und beides läßt ſich, ohne der Einfachheit des Realen an ſich zu nahe zu treten, als ausreichender Grund aller wirklicher Erſcheinungen gebrauchen. Es iſt zwar ganz richtig, daß in keinem Falle eine wirkliche Störung und Veränderung des ſeienden Weſens als ſolchen erfolgt; aber wir denken uns, ſie erfolgen deßwegen nicht, weil die Monade ſich erhält, wir ſetzen alſo doch eine mögliche Störung in Gedanken voraus, und dieſe läßt hinwiederum die ihr entgegengeſetzte Selbſterhaltung als eine beſonders hervorgerufene oder gereizte Activität und Spannung der ſich gleichſam vertheidigenden Monade erſcheinen, ſo wenig auch, an ſich betrachtet, hierbei in der Monade etwas vorgeht, was nicht ſonſt auch immer geſchieht, nämlich das völlig neutrale Fortbeſtehen derſelben. Man erinnere ſich — wenn es der Gleichniſſe hier noch bedarf — etwa an das verſchiedene Verhalten eines und deſſelben Tones gegen andere, mit welchen er harmonirt oder disharmonirt, oder einer und derſelben Farbe, z. B. der grauen, die neben Schwarz erſcheinen wird wie Weiß, neben Weiß dagegen wie Schwarz. Die Selbſterhaltung alſo, dieſer ewig an ſich gleichbleibende einzige Act

— wenn wir ihn so nennen dürfen — wird also eben so vielfältige Ansichten gestatten, ein eben so vielmal wechselnder Zustand der Monade selbst scheinen, als wie vielfältige Qualitäten mit ihm zusammentreffen. Das Einzige also, was ein nicht bloß scheinbares, sondern wirkliches Geschehen im Wesen der Monaden genannt werden kann, ist diese Selbsterhaltung, auf welche, als den einzigen und letzten Schimmer einer Activität, Veränderung und Lebensäußerung, zuletzt Alles reducirt werden muß, was im einfachen, quantitätslosen, an sich unveränderlichen Realen nur immer vorgehen kann. — So viel von der Ontologie.

Der zweite Theil der Metaphysik, die Synechologie (von συνεχές, zusammenhängend, stetig) hat zum Hauptgegenstand das Problem der körperlichen Materie, womit die Untersuchung, die in der Ontologie vorzugsweise sich hinter die Erscheinungen in die intelligible Welt verlor, wieder an die unmittelbare Gegebenheit und sinnliche Erscheinung heranzukommen sucht. Es muß sich uns nämlich nach dem Allen, was wir bisher gehört, die Verwunderung aufdrängen, wie aus Monaden, die selbst keinen Raum erfüllen, sondern gleich mathematischen Puncten ohne alle Ausdehnung sind, dennoch, wenn sie zusammengesetzt werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, dergleichen die Materie ist, gebildet werden könne. Und wollte man sich auch die auf's Dichteste zusammengehäuften Puncte zusammen als eine räumliche Masse vorstellen, so fehlte daran doch noch mehr als ein Merkmal der Materie, vornehmlich die Stetigkeit, welche man ihr zuzuschreiben pflegt. Indem man nämlich sagt: die Materie, auch ihr kleinster Theil, nimmt stets einen Raum ein, so denkt man sich Theile, die keine discreten Theile weiter in sich enthalten, sondern eben ihrer eignen Ausdehnung wegen in sich stetige Größen sind. Hierin liegt nun aber auch zugleich der Widerspruch, daß man sich solche nicht weiter zu theilende Theile denken muß, und anderseits doch, wenigstens in Gedanken, die Theilung ewig fortsetzen könnte, ohne je auf ein Untheilbares zu kommen*). Der Begriff der Stetigkeit also,

*) Das Genauere bei Herbart Met §. 240. fgg. Dieser ganze Abschnitt ist um so wichtiger, da man in ihm — wie man auch sonst

der ſogleich einen Widerſpruch veranlaßt, ſobald man ihn auf das Reale anwenden und ſich reale, ſtetige **Quanta**, d. h. Materie, denken will — dieſer Begriff wird es hauptſächlich ſein, der geprüft werden muß, ehe ſich über die Denkbarkeit der Materie etwas feſtſetzen läßt.

Die Materie wurde aber nur deßhalb als ſtetige Größe, d. h. als an ſich, ihrem Weſen nach unterſchiedlos ausgedehnt gedacht, weil wir dieſelbe überhaupt räumlich ausgedehnt zu denken genöthigt ſind, und ſie in dieſer Geſtalt empiriſch vorfinden. Das widerſprechende Element alſo, welches in den Begriff eines materiellen Realen kommt, rührt von dem Raume (und, wie wir ſehen werden, auch der Zeit) her, welchen man dem Weſen des Realen beigemiſcht hat. Sondert man aber dieſes Element ab, ſo bleibt nichts übrig als jene quantitätsloſen Monaden, und es läßt ſich nicht einſehen, wie man mit dieſen ein **Continuum** zuſammenſetzen könne, dergleichen die Materie darſtellt und ſein ſoll.

Kant hatte Raum und Zeit als ſubjective Anſchauungsformen dargeſtellt, und mithin von dem Dinge an ſich, dem Realen, völlig hinweggeläugnet. Wir aber, die wir ſolche angeborene Kategorieen nicht annehmen, müſſen auch von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit — ſelbſt wenn dieſe Formen bloßer Schein für uns wären — dennoch irgend einen Erklärungsgrund in der objectiven Welt nachweiſen; jeder Schein weiſet auf ein Verhältniß in der objectiven Welt hin, und namentlich ein ſo allgemeiner und unvermeidlicher, wie die Räumlichkeit der Dinge iſt. Daß demſelben objective Verhältniſſe zum Grunde liegen müſſen, ergiebt ſich ſchon daraus, weil wir die einzelnen individuell beſtimmten Raum- und Zeitverhältniſſe der Dinge, die uns erſcheinen, durchaus nicht willkührlich zu beſtimmen vermögen, ſondern gleich beſtimmt in der Erfahrung finden. Es hängt nicht im Entfernteſten von uns ab, die Größe oder Dauer einer Erſcheinung zu vermehren oder zu vermindern; wir finden die Erſcheinung, das Ding, in beſtimmten Grenzen vor, und das

---

von dieſem Syſteme denken mag — doch eine radicale Vernichtung aller vormaligen materialiſtiſchen Anſichten nicht verkennen wird.

Ganze — mit dem Stoffe der Empfindung jedesmal auch die räumlich-zeitliche Form desſelben — iſt uns gegeben, eines wie das andere. Allerdings werden uns Raum und Zeit nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben, aber doch mittelbar; ſonſt könnten wir die Geſtalten und das Daſein der Dinge nicht durch Beobachtung beſtimmen. Geſetzt nun auch, Raum und Zeit ſeien von uns in die Erſcheinungen hineingetragen, ſo folgt doch daraus nicht, daß wir, dieſes merkend, das Hineintragen wieder zurücknehmen müßten; vielmehr müſſen wir ihnen, durch's Denken ſelbſt genöthigt, objective Wahrheit zuſchreiben; eben weil ſich dieſe Kategorieen als nothwendig zu denkende Verhältniſſe beurkunden, behalten ſie aus ſpeculativen Gründen auch in der Wirklichkeit ihr Recht. „Zwar findet ſich (ſagt Herbart, Encyc. S. 308.) bei genauer Unterſuchung ſo viel wahr, daß wir die Raumbeſtimmungen und das, was ihnen ähnlich iſt, nicht in die urſprüngliche Realität jedes einzelnen (Realen) unter den Dingen an ſich hineindenken dürfen; aber unſer Denken des Einzelnen führt zu nichts. Die Dinge an ſich müſſen zuſammengefaßt werden, wenn man die Erfahrung begreifen will. Und nun findet ſich weiter, daß unvermeidlich das zuſammenfaſſende Denken, unabhängig von aller Sinnlichkeit, die nämliche räumliche Form von Neuem annimmt und nach beſtimmten Regeln auf das Zuſammen der Dinge übertragen muß, mit vollem Bewußtſein deſſen, was und wie man im Denken thut und verfährt; daher in der Metaphyſik die Lehre vom intelligiblen Raum."

Alles dieß weiſt alſo unzweifelhaft auf objective Verhältniſſe hin, und es fragt ſich nur, wie wir dieſe ohne Widerſpruch und das Gegebene ausreichend erklärend zu denken haben; nicht aber dürfen wir deßwegen mit Kant das ganze Verhältniß bloß für ein ſubjectives, d. h. Raum und Zeit für reine Täuſchung erklären. Es war alſo, um dieſen wichtigen Punct gründlich zu erörtern, eine ganz neue Theorie dieſer ſogenannten Anſchauungsformen nöthig, und dieſe Theorie giebt Herbart unter dem Namen einer Conſtruction des intelligiblen Raumes. Wir können auf dieſelbe ihrer eigenthümlichen Schwierigkeit, Weitläufigkeit und mathema-

tiſchen Faſſung wegen hier nicht näher eingehen*), ſondern müſſen uns im Allgemeinen mit der Bemerkung genügen laſſen, daß Herbart, ohne alle Anſchauung und ohne die empiriſche Vorſtellung, welche wir bereits von dem Raume haben, einzumiſchen, in abſtract-mathematiſcher Conſtruction dieſen Begriff erſt entſtehen läßt, indem er, von dem mathematiſchen Puncte ausgehend, und dieſen allein (alſo etwas völlig Raumloſes) nehmend, dennoch durch atomiſtiſches Aneinanderreihen von ſolchen Puncten zuerſt die Linie — alſo die erſte Dimenſion — und ſo fort auch die übrigen entſtehen läßt; anſtatt daß in der Geometrie und in andern metaphyſiſchen Syſtemen die Linie durch ein Fortbewegen des Punctes im Raume, mithin in dem ſchon im Voraus vorgeſtellten Raume, gezogen wird. Ich kann mir, ſagt er, einen mathematiſchen Punct a denken, der mit einem andern b in eine und dieſelbe Stelle zuſammenfällt; dieß iſt das Zuſammen der Monaden. Ich kann mir aber auch den Punct b nicht mit a zuſammen denken, ohne daß ich ihn deßhalb anderswohin im Raume verſetze; ich denke die beiden Puncte nur nicht auf die erſte Weiſe, ſondern ich denke mit zwei abgeſonderten Denkacten den Punct a allein, und den Punct b allein; dieß iſt das Nichtbeiſammen der Monaden. Zwiſchen beide Begriffe, das Zuſammen und Nichtzuſammen, fällt aber ein dritter, unmittelbar durch jene beiden ſelbſt ſich aufdrängender der des Aneinander oder des unvollkommenen Zuſammen. Zwei Puncte, aneinander in Gedanken wiederholt, ſo daß das Bild des Punctes immer wieder auf dieſelbe Weiſe an die erſten zugleich in Gedanken feſtgehaltenen angereiht wird, geben in dieſer Conſtruction das, was man eine von Puncten gleichſam erfüllte — eine ſtarre Linie nennt.

Ich unterlaſſe, dieſe Conſtruction, die doch in der Kürze nur ſehr oberflächlich ausfallen würde, weiter fortzuſetzen; genug, wenn das Geſagte hinreicht, um daraus das Folgende verſtändlich zu finden. Die Hauptſache iſt, daß dadurch die

*) Herbart's Metaphyſik Bd. 2. S. 199 fgg. Deſſelben Pſychologie Bd. 2. S. 120 fgg. S. 68. 473. Bd. 1. S. 378.

oben angedeutete Schwierigkeit beseitigt wird, wie aus Unräumlichem ein Ausgedehntes entstehend gedacht werden könne, und daß man keinesweges den Raum in die Monaden selbst zu verlegen nöthig hat, obgleich die Monaden in ihrer Verbindung sich uns als **Continua** darstellen. Der Raum ist und bleibt von dem Innern der Monaden schlechthin ausgeschlossen, und dennoch ist es möglich, sie in räumlichen Verhältnissen zu denken. Zugleich ist damit die Kantische Antinomie von der Theilbarkeit der Materie aufgelöset und erklärt; die Theilbarkeit geht bloß den leeren Raum, als ein **Continuum**, an; dieser aber ist leer, d. h. er *ist* nichts an sich; er ist oder bedeutet bloß das Verhältniß, in welchem die Realen unter sich vorgestellt werden. Daß dem so sei, geht aus dem einfachsten Gedankenexperiment hervor: Stelle ich mir eine einzige Monas für sich vor, so kann ich gar keinen Ort bestimmen, wo sie ist; sie ist an gar keinem Orte, sie ist, könnte man sagen, überall, wohin man sie nur versetzen mag, und ist doch nirgendwo an einer bestimmten Stelle. Einen Ort erlangt sie erst dadurch, sie kommt dadurch gleichsam erst zum Feststehen, daß ich mir einen zweiten Punct denke, von dem sie in bestimmter Distanz sein soll. Ich versetze also beide Puncte in eine gemeinschaftliche Raumvorstellung, denke sie mir durch einen Raum verknüpft.

Dieß führt uns nun sogleich weiter zu den Vorstellungen des Stillstehens und der Bewegung; weder das eine, noch die andere kann an *einem* einzigen Puncte wahrgenommen, bei *einem* gegebenen Puncte gar nicht gedacht werden, und fällt mithin gar nicht in den Begriff des Realen an sich; sondern beides gehört bloß dem *Verhältnisse* an, in welchem mehrere Reale gegen einander stehend gedacht werden. *Bewegung* namentlich, so meinen wir, muß etwas sein, was dem Realen an sich zukomme, eine Eigenschaft seines Wesens. Es ergiebt sich aber schon aus dem Gesagten hinlänglich, daß aus dem Begriffe des Realen **a priori** gar nichts dergleichen gefolgert werden könne. Die Möglichkeit, daß die Monaden in Bewegung seien, braucht gar nicht erwiesen zu werden; denn Bewegung sowohl als Stillstand muß *gegeben* sein, wenn eines oder das andere

von den Monaden ausgesagt werden soll. Die Metaphysik kann weder beweisen, daß die Monaden ursprünglich stillstehend, noch daß sie in Bewegung gewesen; ihrer Natur nach sind sie weder dieß, noch jenes; beides ist gleich möglich; es kann daher auch nach gar keiner absoluten Ursache der Bewegung gefragt werden — die Bewegung überhaupt hat gar keine —; sondern nur wenn in einer bereits gegebenen Bewegung oder einem gegebenen Stillstehen eine Veränderung, ein Uebergang von einem zum andern stattfände, würde nach der speciellen Ursache davon gefragt werden, darauf aber auch nur aus der Erfahrung und den ihr dienenden Wissenschaften Antwort ertheilt werden können. „Uebrigens ist unter einer Menge von gegenseitig unabhängigen Körpern allemal Bewegung als ihr ursprüngliches Raumverhältniß zu erwarten, Ruhe dagegen unendlich unwahrscheinlich, weil sie unter den unzähligen Möglichkeiten der größeren oder geringeren Geschwindigkeit nur ein einziger Fall, nämlich derjenige ist, in welchem gerade die Geschwindigkeit = 0 sein würde." (Met. 1. S. 430.) In Bewegung erscheint uns, den Beobachtenden, ein Ding, wenn wir im Anschauen oder Vorstellen desselben nicht im Stande sind, es mit einem andern zu verknüpfen, wenn es dieser Anknüpfung an einen andern, als feststehend gedachten Punct immerwährend entschlüpft. Auch dazu also, um ein Ding in Bewegung vorzustellen, brauchen wir eines bereits in Gedanken festgestellten andern Dinges oder Punctes: dieser aber konnte, wie wir sahen, selbst nicht festgestellt werden, ohne einen dritten, dieser dritte eben so — und so weist das Ganze auf ein Gewebe, ein in Gedanken gezogenes Netz von Beziehungen hin, für welches nirgends im ganzen Weltraume ein absolut erster fester oder beweglicher Anknüpfungspunct zu finden ist; ein Beweis, daß die ganze Vorstellung bloß ein relatives Verhältniß, und zwar relativ auf den Zuschauer bedeutet. Kein Fluß wird als fließend angeschaut, wenn nicht feststehende Ufer gegeben sind; im Wagen fahrend scheint man sich zuweilen still zu stehen und erblickt die Bäume in Bewegung*).

*) Vergl. die sehr klare Darstellung der Herbartischen Ideen von Hartenstein: Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik. Leipzig, 1836.

Was nun von der Bewegung gilt, das gilt auch von den Elementen, woraus dieſer Begriff zuſammengeſetzt iſt; vom Raume und gleicherweiſe auch von der Zeit, denn dieſe iſt bloß das Maaß der Geſchwindigkeit, und die größere oder kleinere Geſchwindigkeit bezeichnet weiter nichts als die Art und Weiſe, wie uns das Zuſammenfaſſen und Feſtſtellen eines Punctes an und mit dem andern mißlingt — das continuirliche Entſchlüpfen des einen aus dem Raume, in welchen wir ihn mit dem andern zuſammenſetzen wollen. Auch die Zeit alſo gilt uns bloß als ein Verhältnißbegriff, und ſagt — ſo wie Dauer — nichts von dem durchaus zeitloſen Weſen der Realen an ſich aus.

Das Reſultat der Lehre vom intelligiblen Raume wäre demnach, kurzgefaßt, ungefähr dieſes: Der Raum iſt nicht, wie Kant behauptete, eine bloße ſubjective Form unſeres ſinnlichen Vorſtellens, ſondern er iſt, ſo gut wie die Zeit, eine allgemeine Abſtraction von den objectiven Verhältniſſen der einzelnen Monaden und Dinge unter ſich, aber nur in Bezug auf einen Beſchauer; er iſt alſo ein Schein, aber ein objectiver, gegebener, nicht bloß von uns auf die Verhältniſſe der Dinge, ſondern eben ſo von dieſen auf uns übergehender. Nach dem, was dieſe Unterſuchung vom intelligiblen Raume lehrt, fällt derſelbe in den Reſultaten — nur aber nicht in den Erkenntnißgründen mit dem ſinnlichen Raume ganz zuſammen; er hat, wie dieſer, drei Dimenſionen; er bezieht ſich eben ſo auf die Verhältniſſe und Lagen der realen Monaden ſelbſt, wie der ſinnliche (vorgeſtellte und pſychologiſche) Raum ſich auf die Verhältniſſe der vorgeſtellten Dinge bezieht; — kurz, in der Sache ſelbſt findet zwiſchen beiden keine Verſchiedenheit ſtatt, ſie fallen zuſammen in einen und denſelben Begriff. Die Vereinigung und Trennung der Realen in dem Raume, worin wir die Realen an ſich zu denken haben, entſpricht ganz dem Kommen und Gehen im ſinnlichen Raume, in dem wir die Weſen erblicken.

Nachdem alſo der Raum und die Zeit von dem Kantiſchen Interdicte gleichſam freigeſprochen und der Metaphyſik von Neuem vindicirt worden ſind, kehren wir zurück zu dem Hauptobject der Synechologie, der Materie. Dieſe ward,

wie Sie ſich erinnern, betrachtet als eine Zuſammenhäufung von punctuellen Monaden. Die Vielheit derſelben war es, die den Schein eines ausgedehnten Continuums erzeugte. Iſt eine beſtimmte Menge von Realen nach allen Dimenſionen des Raumes an einander, ſo werden ſie für den Zuſchauer den Schein der Ausdehnung erzeugen, oder alle zuſammen in ein ausgedehntes Weſen zuſammenzufließen ſcheinen. Dieſe Vorſtellung genügt indeſſen noch nicht, um alle Erſcheinungen der Körperwelt hinlänglich zu erklären. Wir vermiſſen insbeſondere den Schlüſſel zu denjenigen Erſcheinungen, welche wir in der Natur den Attractiv- und Repulſivkräften zuſchreiben, welche Kräfte nach dem Syſteme Herbart's gar nicht angenommen werden können. Die Natur zeigt aber unwiderſprechlich, daß viele Körper kein zufälliges Aggregat von realen Theilen ſind, ſondern daß ihre Geſtalt, die Lage und Anzahl ihrer Theile, ihre Dichtigkeit, innere und äußere Structur u. ſ. w. von einem innerlichen Geſchehen oder Wirken und Leben der Körper ſelbſt abhängig zu ſein ſcheinen, beſonders wenn man ſich hierbei der organiſchen Gebilde erinnert. Wir ſchreiben dieß insgemein gewiſſen Kräften zu, und reduciren dieſelben, nach der Richtung ihrer Wirkungen, auf Attraction und Repulſion. Da nun aber, wie geſagt, durch das Wort „Kraft" gar nichts erklärt wird, ſo muß an die Stelle derſelben ein anderer Grund, eine andere Cauſalität der Cohäſion und Geſtaltung geſetzt werden. Hier nun wird zuerſt erwieſen — was ohnehin die neuere Chemie zugeſteht, — daß der Materie das Prädicat der Undurchdringlichkeit nicht zukomme, was man ſonſt als ein weſentliches Merkmal derſelben betrachtete. So gut ſich ein mathematiſcher Punct genau mit dem andern in dieſelbe Stelle zuſammenfallend denken läßt, ſo gut können auch die Monaden, den Puncten in dieſer Rückſicht gleich, als eine in der andern, in demſelben Raume vorgeſtellt werden. Alſo auch hierin unterſcheidet ſich Herbart von den früheren Atomiſtikern.

Attraction und Repulſion aber ſind Begriffe, die ſich eigentlich nur auf undurchdringliche elementariſche Beſtandtheile beziehen, und ſolche vorausſetzen; fallen dieſe weg, ſo iſt auch

kein Grund mehr, zu jenen hypothetiſchen Vorſtellungen ſeine Zuflucht zu nehmen, und es bleibt bloß übrig, den Schein von ſolcherlei Wirkungen zu erklären. Erinnern wir uns, daß wir zu unſerer Conſtruction der räumlichen Verhältniſſe nichts Anderes bedurften, als der beiden Begriffe das Zuſammen und Nichtzuſammen; aus dieſen floß von ſelbſt als in der Mitte ſtehender Begriff der des unvollkommenen Zuſammen; dieſes wird nunmehr gedacht werden können als eine partielle Durchdringung, ſo wie das vollkommene Zuſammen als eine totale vorgeſtellt werden muß. (Wem dabei etwa einfallen möchte, daß eine partielle Durchdringung von mathematiſchen Puncten nicht wohl gedacht werden könne, der wird hierbei an mancherlei geometriſche Probleme erinnert, bei welchen der Geometer ſich ebenfalls dieſe Fiction erlaubt.) Es fragt ſich nun, was bei einer ſolchen Lage zweier Realen in ihnen wirklich geſchehen werde. Das wirkliche Geſchehen aber beſtand bekanntlich in der Selbſterhaltung. Wenn alſo die äußere Gruppirung der Dinge ſich aus einer innern Thätigkeit der Weſen herleiten laſſen ſoll — dieß war die obige Forderung — ſo kann ſie durch nichts Anderes, als durch dieſe Selbſterhaltung bewirkt werden. Soll alſo eine Attraction erfolgen, ſo muß angenommen werden, die anziehende Monade a ſei innerlich in einem ſolchen Zuſtande, daß ſie nach dem Eindringen der andern b in ſich ſtrebe; von dieſem Zuſtande muß die Selbſterhaltung in a der Grund ſein; dieſe muß auf eine gewiſſe Weiſe ſchon erregt worden ſein; die Monade b muß alſo ſchon in a eingedrungen ſein, aber nicht vollkommen, ſonſt könnte jenes Streben nicht mehr ſtattfinden; alſo muß dasjenige Verhältniß eingetreten ſein, welches wir vorhin das unvollkommene Zuſammen nannten. Durch ein ſolches Eindringen — müſſen wir ferner annehmen — muß, obſchon es nur partiell iſt, doch die ganze Monade in den Zuſtand der Selbſterhaltung verſetzt werden, weil ſich in ihrem einfachen Weſen keine Theile denken laſſen (Theile laſſen ſich nur in dem Raume denken, durch den die Monaden zu einander dringen); es entſteht alſo in der Monas a ein innerlicher Zuſtand, der ihrem äußern Verhältniß unangemeſſen iſt, und

dem nur das vollkommene Zuſammen beider entſprechen würde. Dieſen Zuſtand aufzuheben vermag nun entweder ein vollkommenes in einander Eindringen, oder ein vollkommenes Auseinandertreten der Monaden; es wird alſo entweder das Eine oder das Andere erfolgen, je nachdem die Monas den erforderlichen Grad der Selbſterhaltung vollziehen kann oder nicht; kann ſie es nicht, z. B. gegen mehrere von entgegengeſetzter Qualität zugleich, ſo muß ſie — denn erhalten muß ſie ſich als ein Reales auf jeden Fall — ſelbſt zurückzuweichen oder (was eben ſo viel iſt) die eindringenden zurückzuſtoßen, im entgegengeſetzten Falle aber anzuziehen ſcheinen.

Hier können wir nun zunächſt noch einmal auf die Frage zurückkommen, mit welcher wir oben die Synechologie einleiteten, wie aus völlig unkörperlichen und raumloſen Monaden, wenn ſie zuſammengehäuft werden, ein wenigſtens ſcheinbar ausgedehntes Weſen, wie die Materie iſt, entſtehen, wie aus dem völlig Unſichtbaren, was für die ſinnliche Vorſtellung ein Nichts wäre, doch ein Sichtbares, ja Feſtes und Starres hervortreten könne. Man nehme alſo an, es ſeien in einem gegebenen Raume eine Menge Monaden vorhanden. So lange ſie getrennt vorgeſtellt werden, wird gar nichts erfolgen, und nichts wahrnehmbar ſein. Eben ſo wenig wären die nöthigen Bedingungen zur Bildung der Materie gegeben, wenn dieſe Monaden alle von ganz gleicher Beſchaffenheit wären; ſie müſſen vielmehr von entgegengeſetzter ſein, denn ſonſt fiele der Grund des wirklichen Geſchehens weg; und überdieß müſſen dieſe verſchiedenen Monaden in einem unvollkommenen Zuſammen gedacht werden. Hier würde nun ſogleich die Selbſterhaltung und ſomit auch die Attraction eintreten, und dieſe wird, wenn ſonſt kein Hinderniß eintritt, bis zur vollkommenen gegenſeitigen Durchdringung fortſchreiten. In dieſem Falle würden jedoch die Monaden wieder in einen einzigen mathematiſchen Punct zuſammenfallen, und mithin keine Materie entſtehen. Dazu gehört zugleich auch Repulſion. Um dieſe zugleich mit herbeizubringen, müſſen nicht bloß zwei, ſondern mehrere, wenigſtens drei Monaden im unvollkommenen Zuſammen vorausgeſetzt werden. Wir nehmen alſo an, zwei Monaden, die einander gleich ſind,

dringen zuſammen in eine dritte, ihnen entgegengeſetzte ein. Dieß würde geſchehen, wenn die Selbſterhaltung dieſer dritten ſo groß iſt, daß ſie für die beiden andern genügt; gnügt ſie nicht, ſo erfolgt Repulſion; ſie wird die beiden andern ſo weit aus ſich heraustreiben, als es ihr innerer Zuſtand erfordert; und dieſe zwei oder mehreren würden nun einen Raum einnehmen und ſich als Molocülen darſtellen, die ſich auf dieſelbe Weiſe wieder zuſammenhäufen und endlich eine ſichtbare Maſſe darſtellen, welche von den verſchiedenſten Graden der Dichtigkeit ſein kann, je nachdem die innern qualitativen Gegenſätze und die daraus folgende Attraction ſchwach oder ſtark iſt.

Es wird hier, wo die äußere Lage der Monaden, die Configuration, Cohäſion, Starrheit u. ſ. w. der Materie, als Folge des *inneren* Zuſtandes (nicht umgekehrt) betrachtet wird, eine Incongruenz beider Zuſtände vorausgeſetzt, aber eine Incongruenz, die als ſolche nicht bleiben kann. Entſprechen freilich ſollen ſich in gewiſſer Art dieſe Zuſtände, aber auch zugleich *widerſprechen*. Einestheils iſt allerdings der größere oder geringere Grad der Selbſterhaltung, welcher im unvollkommenen Zuſammen in den Monaden aufgeboten wird, in ſo fern von dieſer äußerlichen Lage abhängig, als er ſich nach dem mehr oder weniger Zuſammen richtet; er wird um ſo ſchwächer ſein, je weniger dieſe in jene eingedrungen iſt. In ſo fern iſt alſo allerdings das Innere durchs Aeußere bedingt. Bei dieſer partiellen Durchdringung aber iſt doch das wirkliche Geſchehen in allen Theilen der Monade, auch in den nichtdurchdrungenen, gleichmäßig verbreitet (ſo mußten wir es uns der Fiction zufolge wenigſtens vorſtellen); das *wirkliche Geſchehen* alſo, nämlich daß dieſer Zuſtand der totale der Monade iſt, und was nun daraus folgt, die Attraction oder Repulſion, iſt in ſeinem Princip nicht Folge des Zuſammen (dieß iſt bloß Bedingung) ſondern folgt vielmehr aus der einfachen Natur und Qualität der Monade. Jene Incongruenz der Zuſtände kann alſo, wie geſagt, nicht beſtehen, nicht dauernd feſtgehalten werden; ſie iſt, wie in Gedanken ſo auch in der Erſcheinung nur der Uebergang oder die Auflöſung des Widerſpruchs in die Congruenz; und dieß eben will der obige Satz ſagen: die äußere Lage richte ſich

nach dem innern Zuſtande. — Wie dieſelbe Wahrheit, freilich auf ganz verſchiedene Weiſe, nach Hegel'ſcher Logik ausgedrückt wird, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen. —

Obige Theorie der Attraction und Repulſion, die man ſich auch nach Herbart's eignem Vorgange (Met. 2. S. 271.) durch mehrere in einander eindringende Kugeln verſinnlichen kann, beſagt nun eigentlich nichts weiter, als daß, da es transeunte, aus einem Realen durch den leeren Raum in ein anderes Reale übergreifende Kräfte nicht geben kann, nur eine unmittelbare Cauſalität und Wechſelwirkung, und nur mittels dieſer eine Wirkung in die Ferne, d. h. auf entfernte Monaden, gedacht werden kann, welche das gegenſeitige Eindringen (die chemiſche Durchdringung) der Monaden entweder zur Folge hat, oder nicht; eine Wechſelwirkung, die lediglich auf der gegenſeitig erregten Selbſterhaltung beruht, und deren Erfolg abhängig iſt von der Qualität und Menge der Monaden, die einander im Raume begegnen. Schon aus dem Grunde, weil hier von einer Wechſelwirkung die Rede iſt, die auf gegenſeitiger Selbſterhaltung der Monaden eben ſo ſehr wie auf gegenſeitigen Beſtimmungen beruht, kann dieſer Theorie ein reiner Mechanismus und Determinismus nicht ſchuld gegeben werden, womit denn auch motivirt ſein möge, was wir oben von einem vorwaltend, aber nicht ausſchließlich mechaniſchen Character des Herbartiſchen Syſtems, im Vergleich mit dem Identitätsſyſteme, zu ſagen nicht umhin konnten. Der Vorwurf des Mechanismus und Determinismus würde dieſe Philoſophie nur dann im vollſten Umfange treffen, wenn man den obigen Grundſatz: die äußeren Zuſtände werden von den inneren bedingt, geradezu umdrehen dürfte in den entgegengeſetzten: die inneren Zuſtände, das wirkliche Geſchehen, das Streben und Reagiren der Monaden hängt ganz allein von den äußeren Umſtänden ab, in welche eine Monade zufällig verſetzt worden iſt. Zu einer ſolchen Umdrehung wird man ſich aber bei einiger Aufmerkſamkeit auf den Inhalt der Sätze, ſo wie ſchon auf die logiſche Form dieſes allgemeinen poſitiven Urtheils allerdings nicht berechtigt finden. Eine andere Frage iſt, ob durch dieſe Theorie ſtreng genommen bewieſen ſei, daß aus dem vorausgeſetzten Grund-

begriffe von der Realität die angegebene Theorie des wirklichen Geſchehens nothwendig und a priori erfolge. Dieß kann allerdings geläugnet, ja es kann ſogar in Zweifel gezogen werden, ob nicht Herbart ſchon hier der Strenge des obigen Grundbegriffs zu viel vergebe, wenn er mit demſelben jene Theorie ohne Weiteres verknüpfen zu können glaubt.

Noch gewagter und bedenklicher aber muß es für die logiſche Strenge, auf welche dieſer Philoſoph doch überall mit dem größten Nachdruck dringt, allerdings ſcheinen, wenn wir mit jenem Grundbegriffe von der Einfachheit und abſoluten Unveränderlichkeit des Realen ferner doch auch anderſeits eine gewiſſe innere Bildungsfähigkeit deſſelben zugleich behauptet finden. Jene inneren wechſelnden Zuſtände nämlich, die unter dem Namen der Selbſterhaltungen in die Monade eingeführt wurden, zu erzeugen, wird die Monade doch nur durch gegebene äußere Veranlaſſungen genöthigt, durch das Zuſammen mit andern Monaden von entgegengeſetzten Qualitäten. Wie nun dieſe Zuſtände auch nach wieder aufgehobenem Zuſammen in der Monade fortdauern, ja ſogar dermaaßen in der Gewalt derſelben bleiben können, daß ſie dieſelben gedächtnißmäßig erneuern können — wie dieß Alles, ſo richtig es auch an ſich ſein möge, doch mit der urſprünglichen einfachen Qualität der Monaden zu vereinigen ſei, ſieht man allerdings nicht wohl ein. Die Erfahrung nöthigt freilich zu einer ſolchen Annahme, und Herbart glaubt deßhalb nach ſeiner Weiſe genug gethan zu haben, wenn er einen Weg anzeigt, auf welchem man dieſer Forderung logiſch genug thun könne, ohne deßhalb zur Annahme präformirter Keime und freier organiſcher Selbſtentwickelung im Sinne der Dynamiker — deren Theorie ihm ein Gräuel iſt — genöthigt zu werden. Die Monade iſt und bleibt einfach, Alles, was man hier Entwickelung zu einem Organismus nennen kann, iſt ein Anziehen und Abſtoßen anderer Monaden mittels der oben beſchriebenen Vorgänge des wirklichen Geſchehens. Es wird für unſere Zwecke ausreichend ſein, wenn wir dieß ſchließlich durch ein aus Herbart's Naturphiloſophie ſo viel möglich mit deſſen eignen Worten entlehntes Beiſpiel von dem Ernährungsprozeß, welcher im Zellgewebe der Pflan-

zen und Thiere vorgeht, der Vorſtellung näher bringen. (Met. §. 426.)

Wir verſetzen uns hier zuerſt auf den niedrigſten Punct, wo das Thierleben ſich vom Pflanzenleben noch nicht unterſcheidet. Wenn reines Waſſer verdunſtet, ſo kann niemals etwas Anderes als reines Waſſer übrig bleiben. Enthält aber das Waſſer irgend welche fremdartige Theile, ſo werden dieſe beim Verdunſten, falls ſie zurückbleiben, allmählig einander näher rücken. Sind ſie ungleichartig, ſo treten ſie bei der Berührung, das heißt hier, beim Eintritt in's unvollkommene Zuſammen, vollends zuſammen, und vereinigen ſich auf chemiſche Weiſe; d. h. nach obiger Theorie des wirklichen Geſchehens, das unvollkommene Zuſammen, dieſe vorausgeſetzte äußerliche Lage der Monaden kann nicht beſtehen, wenn der innere Zuſtand demſelben nicht entſpricht; im unvollkommenen Zuſammen aber war der innere Zuſtand eine in allen Theilen angeregte Selbſterhaltung, es war alſo die Nothwendigkeit vorhanden, daß die Monaden vollends in einander ein-, d. h. ſich chemiſch durchdrangen. — So z. B. der Kalk, den das Waſſer beim Kochen fallen läßt. Sind die Theile gleichartig und ohne alle Beſtimmung der innern Zuſtände, ſo erfolgt gar nichts; ſind ſie dagegen zwar wohl gleichartig ihrer Qualität nach, aber zugleich auch vermöge der zuvor erwähnten vorausſetzlichen inneren Bildſamkeit aus früheren Verbindungen in irgend welchen unter ſich ungleichartigen Zuſtänden der Selbſterhaltung, ſo treten ſie bei der Berührung zwar zuſammen, allein ihre beginnende Durchdringung iſt auch zugleich mit einer gegenſeitigen Hemmung ihrer innern Zuſtände verbunden, einer Hemmung, die erſt ſpäter, in der Pſychologie ihre vollkommene Erklärung finden kann, hier aber darauf beruht, daß die inneren Zuſtände oder Selbſterhaltungen in einem Gegenſatze ſtehen, welcher das vollkommene Verſchmelzen derſelben in einander und folglich auch das vollkommene Durchdringen der Monaden ſelbſt unmöglich macht oder doch aufhält; ein relativ tieferes Eindringen aber wird bei einem höchſt unvollkommenen Zuſammen dennoch ſtattfinden, denn in ſolcher Lage beginnt jedes in dem andern die nämliche Selbſterhaltung hervorzurufen, in der es ſich

ſelbſt befindet und ſomit iſt der uns ſchon bekannte Grund der Attraction geſetzt. Dieß bezieht ſich aber bloß auf die vorausgeſetzten ungleichartigen Zuſtände; die Qualität der Monaden ſelbſt ſollte gleichartig ſein; dieſe Gleichartigkeit, bei der keine Attraction ſtattfindet, verzögert nun wieder das Eindringen, welches bei völlig ungleichartigen Elementen mit ungebundener Nothwendigkeit vor ſich gehen würde; es vergeht Zeit, und zwiſchen dieſer Hemmung und jener attrahirenden Selbſterhaltung erfolgen Oscillationen, die nach den gegebenen Umſtänden raſcher oder langſamer ſein werden.

Sind nun in dem umgebenden Waſſer, wie zu vermuthen, nicht bloß zwei ſolcher Elemente, ſondern deren viele, und dieſe einander nahe genug, ſo erfolgt ein Herbeiziehen durch mittelbare Attraction, und eine Mittheilung der Oscillation von den erſten beiden (oder mehreren) Elementen aus, die in dieſen Rapport mit einander gerathen waren. Da die Hemmung wächſt, je tiefer die Elemente in einander eindringen, die Attraction dagegen in demſelben Verhältniſſe ſtärker und ſchneller ſein wird, je unvollkommener noch das Zuſammen iſt, ſo werden die ſpäter und nur mittelbar ergriffenen entfernteren Elemente mehr angezogen werden und aus der Peripherie nach dem Mittelpuncte ſtreben, als die, von denen die Bewegung zuerſt ausging; zwiſchen dieſen dagegen wird alsbald wieder einige Repulſion entſtehen, ſobald im Fortgange des Proceſſes der Elemente zu viele herbeigezogen und angehäuft werden. An der Stelle in dem Waſſer, wo ſich das Beſchriebene ereignet, iſt demnach beſtändige Bewegung. Wie weit wird dieſelbe um ſich greifen? Giebt es nicht irgend eine Grenze, bei der ſie ſtehen bleibt? Irgend eine beſtimmte Form, die aus ihr hervorgeht?

„Angenommen, rings um ein paar Elemente ſeien, wie natürlich, überall ſolche vorhanden, die ihnen gleichen, ſo werden in einem ſphäriſchen Raume aus den angegebenen Gründen die andern zuerſt in denſelben Ort, worin jene den Proceß begannen, hineingezogen, dann aber auch, ſo wie dieſe erſten allmählig nach allen Radien aus demſelben hinaus bewegt. Allein dieſe letztere Bewegung entfernt die Elemente nie ſo ganz, daß eins derſelben ſich losreißen ſollte. Erſtlich

ſind hier keine Gründe einer irgend bedeutenden Geſchwindigkeit, ſondern die Oscillationen richten ſich nach den allmäligen Hemmungen der inneren Zuſtände in einem jeden Elemente; ferner bleibt immer ein Grund des Zuſammenhanges, weil jedes Element dem andern gemäß der erſten Vorausſetzung etwaß Entgegengeſetztes repräſentirt. Während nun in der Mitte des ſphäriſchen Raumes noch lebhafte Oscillation iſt, wird es ringsum ruhiger. Diejenigen Elemente, welche ſchon von innen nach außen gingen, ſind mehr im Gleichgewichte ihres älteren und neueren innern Zuſtandes; ſie haben demnach nicht bloß Anziehung für einander, ſondern das Reſultat derſelben, eine beſtimmte gegenſeitige Lage, wird minder geſtört durch Oscillation; ſie nähert ſich der Feſtigkeit; und das um deſto ſicherer, je mehr das Waſſer fortfährt zu verdunſten. Dazu kommt, daß nun die in der Mitte befindlichen Elemente allmählig aus unmittelbarer Gemeinſchaft mit dem andern Waſſer heraus verſetzt werden, weil ſie von jenen andern umgeben ſind. Schließt ſich aber die Umgebung nicht ganz genau gleichförmig (und wie ſollte ſie, wenn nicht die urſprünglich gegebene Lage der Elemente eine geometriſche Gleichförmigkeit beſaß?), ſo bleibt hie und da die Gemeinſchaft mit dem äußeren Waſſer offen, folglich geht dorthin von der Mitte aus der vorige Proceß des Herbeiziehens neuer Elemente noch fort; daher erneuert ſich auch die Repulſion nach allen Richtungen; und weil dieſer ſchon durch eine Art von feſter Umgebung eine Grenze geſetzt wurde, ſo muß nun die Hülle immer dichter und beſtimmter werden, indem das Ganze von innen her wächſt, ſo lange es von außen durch die Oeffnungen Nahrung einzieht."

„Man mag nun unterſuchen, fährt Herbart fort, ob dieſe Beſchreibung gut genug iſt, für ein ſogenanntes Infuſionsthier. Daß es ein Thier ſei, können wir nicht verſichern; daß aber jene mikroſkopiſchen Gegenſtände, welche der grünen Materie vorangehen, beſſer den Namen von Thieren verdienen, wird wohl Niemand unternehmen, uns zu beweiſen. So viel iſt klar, daß die mindeſte Reizung durch etwas Aeuſſeres — durch Licht, Wärme, durch fremde Beſtandtheile,

die ſich außer jenen noch in dem nämlichen Waſſer befinden mögen, ſowohl die Bewegung als die Geſtaltung abändern könne und müſſe."

Wir müſſen es nach dieſen, wie wir meinen, charakteriſtiſchen Proben, die jetzt bei den fortſchreitenden mikroſkopiſchen Entdeckungen von Ehrenberg, Caingard de la Tour u. A. m. ein beſonderes Intereſſe gewinnen, den Naturkundigen und ins beſondere den Phyſiologen überlaſſen, in wie weit ſie ſich mit dieſen Anſichten befreunden, und mit ihnen allein, ohne einen immanenten Zweck oder Bildungstrieb in den Organismen anzunehmen, in der Erklärung der Naturgebilde fort- oder vielmehr auf die tiefſten Gründe zurückkommen können; und bemerken nur, daß manche Dunkelheit, welche namentlich in der Lehre vom wirklichen Geſchehen noch obwaltet, erſt in dem letzten Theile der Metaphyſik, der Eidologie und Pſychologie, zu welcher wir nun fortſchreiten, eine befriedigendere Aufklärung finden werde.

Sechste Vorlesung.

(Herbart. Fortsetzung und Schluß.)

Nachdem die Materie oder das Ansich der Körperwelt und ihrer raum-zeitlichen Verhältnisse bestimmt worden, bleibt uns nur noch übrig, die Lehre von dem Geiste, das, was in andern Metaphysiken etwa Pneumatologie oder rationale Psychologie genannt werden würde, näher zu betrachten. Bei Herbart, wo sich Alles auf das Gegebene stützt, kann auch diese Untersuchung nur von einer empirischen Basis ausgehen und zwar speciell vom menschlichen Geiste, oder dem Ich, als demjenigen, welchem alles Uebrige erscheint, dem Träger der subjectiven Erscheinungen, daher diese Lehre die Eidologie (εἴδωλον) genannt wird.

Hier namentlich würde uns, wie nicht zu läugnen, das ὕστερον πρότερον, welches ich begehe, indem ich das Herbartische System eher als das Fichtesche abhandle, in große Unbequemlichkeiten verwickeln, wenn es uns, m. H., hier darum zu thun wäre, die ganze Kraft der Herbartischen Polemik, und nebst dem positiven auch den kritischen Theil seiner Leistungen uns vor Augen zu stellen. Da es jedoch hier nur darauf ankommt, die eigenthümliche positive Lehre dieses Denkers, entkleidet von aller sie oft weitschweifig umhüllenden Polemik, nett und einfach vor uns zu sehen, so kann jene eingestandene historische Prolepsis die Darstellung selbst nicht wesentlich beeinträchtigen, viel weniger die Sache selbst entstellen.

Das Ich, von dem Jeder als von sich selbst spricht, ist zunächst seine Person; man meint darunter Alles, was man unmittelbar zu seinem Geiste und Körper rechnet. Allein dieses persönliche Ich, welches, wenn man es genüglich bezeichnen sollte, eine lange Reihe von Prädicaten, eine-

kleine Selbſtbeſchreibung und Selbſtbiographie erfordern würde, iſt es nicht, von dem hier die Rede ſein kann. Es handelt ſich von dem ſogenannten reinen oder abſoluten Ich, auf das wir zuletzt kommen, wenn wir Alles, was nur Zuſtand unſeres Gemüthes iſt, in Gedanken abſondern. Dieſes Ich, was ſich ſelbſt ſo nennt, ruht im Tiefſten unſeres Selbſtbewußtſeins; es ſpricht nicht nur von ſeinem Körper, ſondern auch von ſeinen Empfindungen, Vorſtellungen, Wünſchen, kurz von aller ſeiner Thätigkeit als von etwas, was es beſitzt, was an ihm iſt, von ihm ausgeht, von ihm, als von dem einen innerſten und unveränderlichen Mittelpuncte des Weſens, dem Angelpuncte alles Denkens und Thuns. Dieſes Ich nun ſtellt ſich nicht nur die äußere Welt, es ſtellt auch ſich ſelber vor; und fragt es ſich, was es ſelber ſei, ſo giebt es ſich die Antwort: ich bin das die Welt und mich mir ſelber vorſtellende Weſen. Das Ich ſtellt ſich ſelbſt vor, es hat oder macht ſich ein Bild von ſich ſelbſt; das weſentliche Merkmal des Ichs alſo iſt das Selbſtbewußtſein; weiter findet es in ſich ſelbſt keines; es erkennt ſich ſelbſt, oder weiß von ſich ſelbſt nur als von einem Selbſtbewußtſein.

Iſt denn nun aber das Ich wirklich ein Weſen, oder iſt es bloß Selbſtbewußtſein? Ein Wiſſen — gleichviel ob von ſich oder Anderem — iſt nur ein gewiſſer Zuſtand, eine Thätigkeit; man kann dieſes nicht denken ohne ein Weſen, welches in dieſem Zuſtande, oder welches der Urheber dieſer Thätigkeit wäre. So viel ſcheint klar; das Ich muß alſo auch an ſich etwas Reales ſein. Dazu kommt, daß kein Menſch ſich ſelbſt bloß für eine Thätigkeit — nämlich von etwas Anderem — halten wird; ſondern wenn irgend etwas für uns unmittelbar gewiß, wenn irgend etwas uns gegeben iſt, ſo iſt es unzweifelhaft dieß, daß unſerer Perſönlichkeit ein einiges, in allen Zuſtänden an ſich daſſelbe bleibendes, ſelbſtſtändiges Weſen zum Grunde liegt. Und auf dieſe gegebene Thatſache hin müſſen wir denn das Ich als etwas Reales anerkennen.

Das Ich alſo iſt ein Reales, aber ein Reales mit vielen Eigenſchaften, wechſelnden Zuſtänden, Kräften, Vermögen,

Thätigkeit und Leiden. Da haben wir wieder den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen, den wir schon kennen. Ja es findet sich hier noch ein specieller Widerspruch in dem Begriffe des reinen Ichs, wie er gewöhnlich und namentlich seit Fichte gefaßt wird. Das Ich soll das von sich selbst Wissende sein, also das Subject, dem sein eignes Bild als Object vorschwebt. Dieses Bild, das Object, soll ganz dasselbe sein, was das Subject ist, es soll das Subject ganz ausdrücken oder wiedergeben — getreu abspiegeln; deßwegen nannte Fichte das Ich: das absolute Subject-Object, oder die Identität von Subject und Object. Aber kann wohl jemals jenes reale Wesen selbst, welches durch seine Thätigkeit diese Spiegelung hervorbringt, sich unmittelbar in seinem Bilde anschauen? Was erblickt es denn darin? Ein abgespiegeltes Ich, ein Ich als Object; Object aber soll es gerade nicht sein, sondern das Gegentheil; ein erblicktes Ich wäre ein Object, also gerade das Ich nicht selbst, sondern das Nicht-ich. Das Sehen kann sich nicht selbst sehen, das Auge sich nicht selbst erblicken; so auch das Ich; und schauete es sich auch irgendwie, so schauete es doch nur sein Bild, als ein Bild, welches einen Schauenden darstellt; dieses Bild aber wäre das Geschaute, aber nicht das Schauende. Subject und Object also wird nie ohne Widerspruch für eines und dasselbe ausgegeben werden können, ja nach Herbart ist dieß gerade der größte und undenkbarste aller Widersprüche.

Nun aber ist doch das Ich, so wie es ist, ohne Zweifel gegeben. Es kann also eben so wenig, wie andere gegebene Erscheinungen, von der Hand gewiesen, sondern sein Begriff muß von dem Widerspruche gereinigt, die Erscheinung des Ich in der innern Erfahrung muß erklärt werden. Hier nun kommt uns wieder die Methode der Beziehungen zu Statten. Sie beruhete, wie wir gesehen, darauf, daß der widersprechende Begriff, (hier das Subject-Object) in seine Bestandtheile gesondert und nun von dem Zusammen dieser Bestandtheile etwas prädicirt wurde, was von jedem einzeln nicht würde gegolten haben. Hier nun kann nicht das vorstellende Subject, sondern vielmehr nur das Object vervielfältigt werden;

die Methode zwar entſcheidet darüber nicht, aber das Problem ſelbſt giebt die Anwendung derſelben an die Hand, denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Object (das vorgeſtellte Ich) das zu vervielfältigende Moment ſein wird: Ich, der Wiſſende, erblicke mich in tauſendfachen Zuſtänden fühlend, denkend, wollend, u. ſ. w., und alle dieſe Vorſtellungen von ſich nennt man ſein Ich. Das Object alſo muß vervielfältigt werden, und von dem Zuſammen dieſer vielen Ich-Objecte ſoll gelten, was von keiner einzelnen beſtimmten Vorſtellung des Ich gelten konnte, nämlich gleich zu ſein dem Ich-Subjecte. „Es zeigt ſich uns jetzt ſo viel, daß die Ichheit auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage beruht, wovon jeder Theil ihr zufällig iſt, ſofern die übrigen Theile noch immer dem Ich zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen würde. Ich ſetze mich als dieß oder jenes (ſtelle mich bald ſo, bald anders beſtimmt vor), aber ich bin an keines gebunden, ſo lange ich wechſeln kann.“ (Pſychol. 1. S. 104.)

Dieß aber iſt noch nicht die vollſtändige Löſung des Räthſels; es iſt nur der erſte nothwendige Schritt dazu. „Erſt dann, wenn mehrere Objecte vorgeſtellt werden, gehört etwas an ihnen dem Vorſtellenden, nämlich ihre Zuſammenfaſſung in ein Vorſtellen, und was aus dieſer weiter entſpringt. Daraus muß alſo auch die geſuchte Modification hervorgehen, durch welche an den verſchiedenen Objecten etwas zu bemerken ſei, das keinem von ihnen, einzeln genommen, zukommen würde, das alſo ebendarum vielleicht uns angehören könnte. Dabei bleibt denn die Vorſtellung meiner ſelbſt zwar abhängig von der Vorſtellung der Objecte, ſie bezieht ſich auf dieſelben, aber ſie fällt dennoch nicht damit zuſammen.“

Nun aber taugen die vielen Objecte, als eine bloße Summe von vorgeſtellten Zuſtänden oder Beſtimmtheiten, offenbar noch nicht dazu, den eigentlichen Begriff der Ichheit oder des Selbſtbewußtſeins zu erſchöpfen. Ein Subject, abwechſelnd ganz und gar befangen in verſchiedenen Gefühlen und Anſchauungen, hat noch kein klares Selbſtbewußtſein; es muß ſich, als das Bleibende, Identiſche in

allen dieſen Zuſtänden, dieſen ſeinen Zuſtänden ſelbſt entgegenſetzen, ſich davon unterſcheiden können. Von den Objecten, dieſen einzelnen Zuſtänden, aus und durch ſie ſelbſt geleitet, müſſen wir zu uns kommen; aber wir müſſen uns auch aus dieſer Befangenheit in der Objectivität wirklich erheben, nicht darin ſtecken bleiben, damit die Ichheit jenen Gegenſatz bilde gegen alle dieſe dem Ich beigelegten Beſtimmungen, vermöge deren ſie mitten in der Verknüpfung noch von ihnen zu unterſcheiden iſt. Nicht den umgekehrten Gang darf die Unterſuchung nehmen und willkührlich ein abſolutes Ich vorausſetzen, welches ſelbſt mit abſoluter Spontaneität alle Beſtimmungen in ſich hervorriefe; ein ſolches Ich exiſtirt gar nicht, es iſt nur eine wiſſenſchaftliche Abſtraction. Das unabweisbar Gegebene und Wahre iſt, wie jeden die eigene Beobachtung lehrt, daß wir überhaupt früher in der Objectivität leben, von ihr ganz dahin genommen ſind, ehe wir allmälig zum Selbſtbewußtſein gelangen, offenbar erſt aus dem Vorſtellen des Fremden und Objectiven zu uns ſelbſt kommen. Da das reine Ich, das Selbſt, früher gar nicht da iſt, als die Objecte, ſondern dieſe vielmehr früher als jenes, das nur eine Vorausſetzung iſt, zu der wir allmälig getrieben werden, ſo kann nur in dieſem Objectiven der Grund liegen, weßhalb wir aus dem Vorſtellen deſſelben herausgehoben werden, das Vorgeſtellte ſelbſt in ſeiner Mannigfaltigkeit muß von ſolcher Beſchaffenheit ſein, daß es die Feſſeln löſt, in welchen ein Subject befangen ſein würde, das nur bloß Gegenſtände, aber niemals ſich kennen lernte." (Ebendaſelbſt S. 108.)

Obſchon dieſe Anſicht von dem entgegengeſetzten Standpuncte her leicht durch die Bemerkung angegriffen werden könnte, daß keinerlei Bewußtſein, ſelbſt das allererſte, unmittelbarſte und dumpfeſte Gefühl nicht, ohne einen ſolchen Gegenſatz vorhanden ſein könne, und das Bewußtwerden eben in ſolchem Gegenſetzen weſentlich beſtehe, deſſen Momente beide mit einem Schlage gegeben, keines von beiden aber zu iſoliren und einſeitig als das Frühere hervorzuziehen ſei, — ſo gehen wir doch, um den Faden der Betrachtung nicht zu unterbrechen, in der referirenden Darſtellung ſogleich weiter fort.

Die einzelnen bestimmten Vorstellungen also müssen uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen ihrer selbst herausversetzen; d. h. aber nicht die einzelnen Vorstellungen für sich als einzelne, sondern sie in ihrem Zusammen müssen sich so verhalten, daß eine die andere vermindere, ein mannigfaltiges Vorstellen muß sich unter einander selbst aufheben, wenn das Selbstbewußtsein möglich sein soll. So verdrängt z. B. die Vorstellung einer Farbe die der andern, eine Geschmacks- oder Gefühlsempfindung die andere, und man überzeugt sich bald davon, wenn z. B. in der Logik die Rede darauf kommt, daß wohl disparate Merkmale, d. i. solche, welche ganz verschiedenen Sphären oder Reihen (der Empfindung) angehören, wie roth, wohlriechend, rund — nicht aber solche, die einer gemeinschaftlichen angehören (roth, gelb, weiß) zusammen gedacht und in einem Begriffe (z. B. in dem der Rose) vereinigt werden können. Durch dieses Widersprechen, Hemmen oder Stören „kommt Bewegung in das Gemüth, und nicht bloß Bewegung, sondern auch Bildung."

Durch diese Theorie des gegenseitigen Hemmens, worin zuletzt die Entstehung des vollkommensten Selbstbewußtseins und des reinen Denkens, so wie von unten auf alle Arten und Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins ihre Erklärung finden, hat Herbart die älteren Theorieen von verschiedenen Seelenvermögen und Seelenkräften für die verschiedenen Functionen des Geistes, z. B. von einem Empfindungs-, Gefühls-, Erinnerungs-, Vorstellungsvermögen u. s. w., als eine nichtssagende und gedankenlose Erklärungsweise völlig überflüssig gemacht, und dieser Ansicht in der Psychologie als einer der ersten kräftig entgegen gearbeitet.

Wir haben früher (bei den Problemen der Inhärenz und Causalität) von den Selbsterhaltungen zweier oder mehrerer Realen gegen einander gesprochen, und konnten uns, eben weil da bloß von einem Gegensatze realer Wesen die Rede war, die Selbsterhaltungen nur als gegen Störungen gerichtet denken, welche erfolgen würden, wenn es möglich wäre, daß ein reales Wesen wirklich gestört oder zerstört werden könnte, gegen Störungen also, die in der That nicht wirklich erfolgen. Hier aber, in der Psycho-

logie, wo auch von ſolchen Störungen oder Hemmungen die Rede iſt, iſt das Verhältniß ein ganz anderes; hier erfolgen dieſe Hemmungen wirklich und in der That; denn in dieſer Sphäre, im Bewußtſein, finden ſie nicht zwiſchen mehreren realen Weſen, ſondern zwiſchen bloßen Vorſtellungen ſtatt, auf welche die abſolute Poſition gar nicht übergetragen, d. h. welche gar nicht als für ſich ſeiende einfache Weſen betrachtet werden, und deßhalb nicht nur in ſich vielfach zuſammengeſetzt, ſondern auch ſtörbar und überhaupt von ganz anderer Natur ſein müſſen, als die einfachen Selbſterhaltungen der Realen ſelbſt. Die einzelne beſtimmte Art der Selbſterhaltung der Seele, d. i. irgend eine beſtimmte Vorſtellung, iſt der Seele und ihrer allgemeinen einfachen Selbſterhaltung im eigentlichen Sinne des Wortes accidentell; die Selbſterhaltung als ſolche dauert fort, wie ſie auch in ſich und durch Anderes von außen her beſtimmt ſei; das qualitative Was der Seele wird davon nicht berührt, nur die Modificationen (Zuſtände) der allgemeinen Selbſterhaltung modificiren ſich untereinander gegenſeitig. Wie ſie ſich nun modificiren müſſen, wenn es zum Selbſtbewußtſein kommen ſoll, werden wir nachher ſehen, modificiren aber müſſen ſie ſich gegenſeitig ſchon deßhalb, weil ſie alle in einer Sphäre, nämlich in der einen Selbſterhaltung der einen Seelenmonas, vorgehen, und in dieſer Sphäre ihr gemeinſchaftliches, ihr ſubſtanzielles Element haben, weßhalb ſie denn auch anderſeits wieder, eben weil ſie dieſes Elementes theilhaftig ſind, in einer gewiſſen relativen Selbſtſtändigkeit gegen einander auftreten und ſich als Potenzen, freilich aber als veränderliche, eine gegen die andere verhalten können. Sie werden ſich alſo auf gewiſſe Weiſe ähnlich den Selbſterhaltungen der Realen innerhalb ihrer Sphäre betrachten und behandeln laſſen, ſich auf die bekannte Weiſe entgegengeſetzt, gleichartig, aber auch an Stärke und Schwäche ungleich ſein, ſomit einander hemmen oder auch fördern und auf die mannigfaltigſte, ja unendlich verſchiedenſte Art bedingen und in ihrem Zuſammen ein in ſich zum Theil verſchmolzenes, zum Theil discretes Syſtem ausmachen, wie ſich ſogleich näher zeigen wird.

Haben wir nun ſchon zugegeben, daß das reine Ich eine Mannigfaltigkeit von beſtimmten Ichvorſtellungen als ſeine Grundlage vorausſetze, und daß dieſe ſogenannte Idee aus dieſen vielen Beſtimmungen des Ich, als das Allgemeine abſtrahirt werde — ſo ergiebt ſich, daß das Ich-Subject, von dem hier die Rede iſt, an ſich keineswegs zu verwechſeln iſt mit der realen Seelenmonas ſelbſt, ſondern daß es ſelbſt, bezogen auf dieſe ſeine Beſtimmtheiten (die vielen Ich-Objecte) verſchmolzen mit und zugleich unterſchieden von dieſen, nicht das reale Ich, die Seele, ſondern überhaupt nur das actuelle Wiſſen, Selbſtbewußtſein, iſt, und als ſolches auch die abſolute Poſition nicht verträgt und nicht zu vertragen braucht, die oben zuerſt auf den widerſprechenden Begriff des Subject-Objects angewendet werden ſollte. Soweit, kann man ſagen, ſind die Herbartianer mit den Dynamikern völlig im Einverſtändniß, nur daß erſtere nicht dabei ſtehen bleiben, dieſe reine Thätigkeit, das Selbſtbewußtſein ſelbſt, als das Subſtanzielle und Abſolute zu betrachten, wie der Dynamiker, und wie ſchon Fichte ſeinen ſpätern Ausdrücken nach thut; ſondern eben aus dem Grunde, weil ſich die abſolute Poſition auf dieſes Mannigfach-Eine nicht übertragen laſſe, dieſe rückwärts auf eine zum Grunde liegende Seelenmonas verlegen, in deren Bereich, d. h. in deren Selbſterhaltung all dieſes Thun ſeine ſubſtanzielle Baſis habe. Es iſt dieß wieder einer von den Puncten, wo die vorausgeſetzte Anſicht vom Sein, die in der Ontologie bereits bekräftigt ſein ſoll, entſcheidend in Frage kommt. Ohne uns jedoch hierbei von Neuem aufzuhalten, gehen wir fort zur näheren Betrachtung jenes „Mechanismus", der zwiſchen den einzelnen Vorſtellungen ſelbſt im Gemüthe eintritt und die Bildung des Bewußtſeins überhaupt zur Folge haben ſoll.

Man kann, im gehörigen Sinne genommen, die einzelnen Vorſtellungen Kräfte nennen, die einander widerſtehen, aber nicht vernichten. Bei dieſem Widerſtande bleiben ſie zwar nicht ganz unverändert, aber ebenſowenig werden ſie qualitativ verwandelt; ihr Was, das Vorgeſtellte, bleibt derſelbe Gegenſtand, er mag nun jetzt eben vorgeſtellt werden oder nicht. Was aber verändert wird, iſt der Grad der

Stärke, worauf ihre Lebhaftigkeit, Deutlichkeit oder Verdunkelung beruht. „Dabei kommt es an auf die Summe der Hemmung (oder des Widerstandes) und auf das Hemmungsverhältniß. Jene ist gleichsam die zu vertheilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellungen entspringt. Weiß man sie anzugeben und kennt man das Verhältniß, in welchem die verschiedenen Vorstellungen ihr nachgeben, so findet man durch eine leichte Proportionsrechnung den statischen Punct einer jeden Vorstellung, d. h. den Grund ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte." (Lehrb. zur Psych. 14.) Nun sollte man meinen, daß, weil wir stets mit unzähligen Andern in Beziehung stehen, auch stets unzählige Vorstellungen in uns zu gleicher Zeit vorhanden sein sollten. Dem ist aber nicht so, sondern es ist immer nur eine vorzugsweise, mit einer andern gewöhnlich gleichsam im Kampfe, gegenwärtig. Dieß kommt daher. Die Beziehungen zu den Gegenständen und mithin die ihnen entsprechenden Vorstellungen sind nicht alle gleich stark; eine schwächt oder hemmt mithin die andere, indem sie sich vor allen hervorthut. Doch kann von zwei Vorstellungen allein begreiflicher Weise keine die andere völlig unterdrücken, eben deßhalb nicht, weil sie mit ihr im Kampfe liegt; wohl aber kann unter dreien oder mehreren die eine ganz verdrängt, und ungeachtet ihres fortdauernden Strebens, wieder aufzutauchen, doch so unwirksam gemacht werden, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Die unterdrückten Vorstellungen aber sind deßhalb nie gänzlich verschwunden, sondern harren nur gleichsam an der Schwelle des Bewußtseins auf den günstigen Augenblick, wo ihnen vergönnt wird, wieder aufzusteigen, indem nämlich die herrschende Vorstellung wieder geschwächt, oder irgend eine neue herangetreten ist, welche jene früher verdrängte Vorstellung vermöge einer gewissen Verwandtschaft der Qualität zu sich nimmt, und so mit vereinten Kräften mit ihr zugleich hervordringt. So wie nun vorhin das Gleichgewicht der im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen nach den Regeln der Statik, so kann dieser Drang der unter die statische Schwelle herabgesunkenen und wieder aufstrebenden Vorstellungen nach den Regeln der Mechanik berechnet werden, oder vielmehr: diese

mathematiſche Theorie kann eine Statik und Mechanik des Geiſtes füglich genannt werden, obgleich hier von keinem Geſetze der Trägheit, keinem Parallelogramm der Kräfte, keinem Hebel und keinem Gegenſatz von bewegender Kraft und Bewegtem im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede iſt.

Jene zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtſeins harrenden Vorſtellungen, von denen man ſagen kann, daß ſie ein Streben haben, aufzutauchen, wodurch ſie, wenn auch für uns unmerklich, doch unausgeſetzt auf die im Bewußtſein gegenwärtigen Vorſtellungen wirken, — dieſe unbewußten und nur im Dunkel wirkenden Vorſtellungen, ſind das, wovon wir ſagen: wir fühlen es, ohne es näher bezeichnen zu können; es ſind die Gefühle — wohl zu unterſcheiden von den Empfindungen. Sie äußern ſich, je nachdem ihr vordringendes Streben mehr oder weniger Erfolg hat, als Begierden, und die Begierde wird zum Willen, wenn ſie ſich mit der Vorſtellung oder Hoffnung jenes Erfolgs verbindet, mit der Hoffnung, als herrſchende, gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieſer Zuſtand wird Zweck, und es concentriren ſich alle verwandte Vorſtellungen zur Erreichung deſſelben.

Bisher iſt jedoch immer nur von Vorſtellungen, als von einfachen Potenzen, die Rede geweſen; es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieß keinesweges das gewöhnliche Verhältniß ſein wird; vielmehr ſind in der Regel alle unſere Vorſtellungen auf's Mannigfaltigſte unter einander verſchlungen und vermiſcht. Dieſe Verbindungen ſind aber alle weſentlich von zweierlei Art; ſie ſind nämlich entweder Complicationen oder Verſchmelzungen. Compliciren werden ſich die ſogenannten disparaten, verſchiedenen Reihen angehörige, von verſchiedenen Sinnen herkommende, z. B. blau und rund, ſüß, gelb und weich, u. ſ. w.; verſchmelzen aber werden die entgegengeſetzten, d. h. einerlei Reihe angehörigen, z. B. zwei Farben: Roth und Blau verſchmelzen in Violet. Jedes Ding mit mehreren Merkmalen iſt ſo eine Complication; zu den Verſchmelzungen gehören beſonders die äſthetiſchen — harmonirenden oder disharmonirenden Verhältniſſe. Eine ſolche ganze Complication oder Verſchmelzung giebt

nun in Bezug auf Hemmung und Streben eine Totalkraft, deren Wirkung aber so wie Berechnung natürlich weit complicirter sein wird als die der einfachen Vorstellungen; ja die Berechnung ist bald nicht mehr im Stande, allen diesen vielgliederigen Complexionen nachzukommen; sie hält sich daher an die einfachen Hauptgesetze.

Wir unterlassen es, uns in dieses Labyrinth, worin die Mathematik allein den Faden der Ariadne abgeben kann, tiefer hinein zu wagen, und begnügen uns damit, dem Entstehen der gewöhnlich sogenannten abstracten Begriffe, wozu auch das Ich gehört, etwas näher auf die Spur zu kommen, wo es freilich, der Schwierigkeit des Gegenstandes halber, nur bei einigen Andeutungen sein Bewenden haben muß. Aus dem Vorigen geht hervor — und ist sonst auch bekannt — daß es erstlich einfache Vorstellungen, die von einfachen, isolirten Empfindungen, wie: roth, rund, süß u. s. w., sodann zusammengesetzte Vorstellungen und Begriffe, dergleichen jedes Ding mit mehreren Merkmalen ist — endlich aber auch abstracte Begriffe giebt, denen nicht — wie den beiden vorigen, unmittelbare sinnliche Anschauungen entsprechen. Die Genesis dieser Abstractionen und Ideen, und die zugleich darin liegende Antwort auf die Frage, wie denn das denkende Subject dazu komme, sein Vorstellen selbst zum Gegenstande des Vorstellens zu machen — dieß ist es, was als das merkwürdigste, aber auch schwerste Problem der Lehre vom menschlichen Geiste uns besonders interessiren muß.

Es giebt kein sogenanntes Abstractionsvermögen, dessen Function bloß darin bestände, zu abstrahiren, d. h. aus den Complicationen das Unwesentliche vom Wesentlichen auszusondern; eben so wenig giebt es ein bestimmtes Hemmungsgesetz, welches diese Ausscheidung etwa auf eine eigenthümliche Weise vollzöge. Ueberhaupt liegt ja den complicirten Vorstellungen und den ihnen entsprechenden Dingen gar nicht in dem Sinne ein Allgemeines zum Grunde, daß sich dieses von seinen Bestimmungen, den Accidenzen, ausscheiden und als die allgemeine Substanz aufzeigen ließe.

Die Ausbildung des Geiſtes nimmt vielmehr, pſychologiſch betrachtet, im Allgemeinen dieſen Gang: Wie ſich die Verbindung (Syntheſis) der einzelnen Vorſtellungen mache, braucht gar nicht unterſucht zu werden; ſie iſt urſprünglich mit den Vorſtellungen ſelbſt gegeben, und die Unterſcheidung folgt vielmehr erſt allmälig nach. „Für ein Kind im zarteſten Alter giebt es noch gar keine einzelnen Dinge, ſondern ganze Umgebungen, die ſelbſt als räumlich ſich nur in einem ſucceſſiven Vorſtellen aus einander ſetzen." (Lehrbuch d. Pſych. S. 194 fgg. Pſychol. als Wiſſ. §. 117 fggd. §. 132 fggd.) In dem erſten Chaos der Vorſtellungen iſt es hauptſächlich die Bewegung einzelner Dinge, wodurch die Umgebung zerreißt, und für das Vorſtellen eine Mehrheit von Dingen entſteht. „Anfangs ſcheint der Tiſch mit dem Fußboden Eins, ſowohl wie die Tiſchplatte mit den Tiſchfüßen; der Tiſch aber wird von der Stelle gerückt, während die Platte ſich von den Füßen nicht trennt. Was ſich nicht von einander entfernt, das behält im Vorſtellen ſeine urſprüngliche Einheit." „Wie nun die Umgebungen allmälig in einzelne Dinge zerlegt werden, ſo die Dinge wieder in ihre Merkmale" u. ſ. w. Haben ſich nun die einzelnen Dinge erſt abgeſetzt und von einander getrennt, ſo bilden ſich von ihnen gewiſſe „Geſammteindrücke", d. h. Complexionen, auch „allgemeine Begriffe", Gattungsbegriffe (Baum, Menſch) genannt, worin das Aehnliche der Theilvorſtellungen ein Uebergewicht über das Verſchiedenartige gewinnt, indem durch wiederholte Auffaſſungen ähnlicher Gegenſtände das Aehnliche immer wieder hervorgehoben, das Verſchiedene aber zu dauernder Verdunkelung gehemmt und unter die Schwelle des Bewußtſeins herabgedrückt wird, gar nicht mehr zur Evolution der ganzen Reihe ſeiner mit ihm verbundenen übrigen Merkmale kommt. Wirklich ſich ablöſen und verloren gehen kann freilich aus einmal gebildeten Complexionen nichts; es können bloß einige Theilvorſtellungen (Merkmale) gehemmt oder verdunkelt werden; aber auch die verdunkelten bilden mit den bewußten an ſich immer eine Geſammtkraft, wie wir oben ſahen, und treten, wenn ſie ſich anders frei entwickeln können, alle nach der Reihe wieder hervor. Solche

Reihen oder Folgen von verbundenen Vorſtellungen, in welchen man einen und denſelben Gegenſtand, z. B. einen Mann, erſt in ſeinem Garten arbeitend, dann in einem Buche leſend, dann zu Pferde u. ſ. f. geſehen hat, compliciren und durchkreuzen ſich freilich wieder mit andern Reihen, wo dieſelbe Nebenvorſtellung: Garten, Buch, Pferd, vorkommt, auf die mannigfaltigſte Weiſe, und werden daher auch auf die mannigfaltigſte Weiſe unter ſich gehemmt, während die Vorſtellung des Mannes den gemeinſchaftlichen Knotenpunct ausmacht, in welchem ſich wiederum jene Reihen begegnen. Soll nun eine Vorſtellung aus ihrer urſprünglichen Verknüpfung gelöſt werden, ſo, daß ſie gleichſam iſolirt und unentſchieden zwiſchen mehreren anderen Vorſtellungen ſchweben, als Subject den Prädicaten verbunden, doch aber auch als Subject zugleich wieder von denſelben unterſchieden werden kann, ſo ſind mehrere ſolche Reihen nöthig, in denen daſſelbe Subject vorkommt, aber auch eben ſo viele Hemmungen der übrigen Theilvorſtellungen, die urſprünglich als Prädicate mit ihm unmittelbar verknüpft waren.

Ich weiß nicht, m. h. H., ob dieß hinreichen möchte, einiges Licht über den Hergang des ſogenannten Abſtrahirens, wie es Herbart aus der Théorie der gegenſeitigen Hemmungen herleitet, vorläufig zu verbreiten; wenigſtens wird jedoch ſo viel deutlicher geworden ſein, daß es keines beſonderen Abſtractionsvermögens bedarf, um die Entſtehung allgemeiner Begriffe, als ſolcher Geſammtvorſtellungen ähnlicher oder gleicher Dinge zu erklären. Dieß ſind nun aber freilich noch nicht Abſtractionen im höchſten Sinne, noch keine logiſche und metaphyſiſche Begriffe, ſondern die Bildung der bisher betrachteten Geſammteindrücke, bei denen auch namentlich die Sprache das Ihrige thut, beruht doch meiſtentheils auf dem Zufalle der ſucceſſiven Auffaſſung empiriſcher Vorgänge, und kann deßwegen ſchon zu keiner Allgemeingiltigkeit in der Wiſſenſchaft führen. Etwas ganz Anderes iſt es mit den logiſchen und metaphyſiſchen Abſtractionen oder Begriffen. Dieſe ſind zwar auch Allgemeinbegriffe, aber reine, völlig von den Complicationen, in denen ſie vorkommen, geſchiedene, bei denen ſich die Reihe, an die ſie erinnern, gar nicht mehr gedächt-

nißmäßig entwickelt, oder bei denen das Vorſtellen gar nicht mehr in die Reichhaltigkeit ihres Umfanges hinabgleitet; es ſind Kunſtproducte des Denkens, denen keine Wirklichkeit entſpricht, und nur dazu da, dem Denken ſelbſt als Zielpuncte, als „logiſche Ideale" zu dienen, ungefähr in dem Sinne, wie Kant die Ideen der Vernunft, als Regulative für den formalen Verſtandesgebrauch betrachtete. Dabei kann man nur fragen, wie es zugehe, daß wir uns ſolche Ideale denken, und uns denſelben mehr und mehr annähern. Die Frage iſt durch das Vorhergehende ſchon zum Theil beantwortet, ſo fern es nämlich zu einiger Klarheit gekommen iſt, worin das Urtheilen eigentlich ſeinen Sitz, oder wenigſtens ſeine Vorausſetzungen habe.

Dergleichen Begriffe nämlich ſind von allen ihren Beziehungen dermaßen entkleidet worden, daß ſie in der That auch allen ihren Inhalt verloren haben; wie z. B. für den Begriff der Subſtanz eines Dinges gar nichts mehr übrig blieb, nachdem man das Ding aller ſeiner Eigenſchaften beraubt hatte, ſo war es auch bei dem Ich; auch hier blieb nur der nackte Begriff der Geſammtbeziehung ſelbſt übrig, als ein Mittel- oder Beziehungspunct der mannigfaltigen Ich-Objecte, alſo eine bloße, eigentlich leere Stelle, auf welche die mannigfachen Beziehungen alle hinweiſen als auf ihren Zielpunct oder formale Einheit. Wie und warum nun aus ontologiſchen Gründen dieſem Puncte ein Reales, die Seele, (die eben deßwegen in der Pſychologie nur als ein Subſtrat der Thätigkeiten erſcheint) untergelegt werden müſſe, iſt bereits angedeutet worden*).

Genügender, d. h. verſtändlicher, wird noch etwas von dieſer Seele ſelbſt in ihrer Verbindung mit dem Leibe und von dem Leben in der Kürze beigebracht werden können. Herbart beſchränkt dieſen letzteren Begriff auf eine weit engere Sphäre von Naturerſcheinungen, als dieß in der „Naturphiloſophie" insgemein zu geſchehen pflegt. Schon oben, wo von der Conſtruction der Materie die Rede war, haben wir beiſpielsweiſe die Geneſis eines Naturgegenſtandes gege-

*) Vergl. Hartenſtein, Met. S. 471.

ben, von dem es noch zweifelhaft war, ob man ihn für ein Thier, eine Pflanze, oder gar nur für eine Kryſtalliſation gelten laſſen wollte. Hier können wir nun weiter gehend an das Obige wieder anknüpfen. Ein Haupterforderniß bei der Erklärung des Lebens iſt dieß, daß man die Vorausſetzung wagen dürfe, daß Selbſterhaltungen, welche im Zuſammen mehrerer Realen zuerſt gegenſeitig angeregt worden, auch dann noch fortdauern können, wenn dieſe Realen wieder außer Verbindung getreten ſind. Wenn es irgend möglich iſt, dieſe Behauptung durchzuführen (dieß aber laſſen wir hier ganz unentſchieden), ſo kann es nur in der Eidolologie mit einiger Evidenz geſchehen, wo wir dahin gekommen waren, in einem und demſelben Weſen ein ganzes Syſtem ſich gegenſeitig hemmender, haltender, verſchmelzender und vorausſetzender Beſtimmungen, eine kleine Welt-Totalität für ſich anzunehmen. Bleiben wir nun dabei ſtehen, daß die Seelenmonas rückſichtlich ihrer Selbſterhaltung einer bleibenden Bildung im Innern fähig iſt, alſo Zuſtände in ſich tragen kann, die unmittelbar ſelbſt wieder die Urſache einer beſtimmten äußeren Geſtaltung und Bewegung unter günſtigen Verhältniſſen mit andern Monaden werden können, ſo haben wir hier zunächſt ein Aſſimilations- und Organiſationsprincip gewonnen, welches ſich ſofort weiter zur Erklärung der Lebensphänomene benutzen läßt. „Daß die innere Bildung der Elemente ſelbſt, ſagt Herbart, nach ihrer völligen Trennung noch fortbeſtehe, zeigt ſich in der vorzüglichen Fähigkeit aſſimilirt zu werden, wodurch die organiſchen Stoffe zur gedeihlichen Nahrung für andere noch lebende Organismen dienen. Die Exiſtenz der höheren Pflanzen und Thiere beruht bekanntlich ganz weſentlich darauf, daß durch niedere Organismen jenen die Nahrung bereitet werde.“ (Pſychol. II. S. 456 fggd.)

Ziehen wir nun zunächſt die Verbindung und Wechſelwirkung der Seele und des Leibes in Betracht, ſo findet nach unſerer Theorie die Unbegreiflichkeit, die hierin meiſtens geſucht wird, ſchon deßhalb gar nicht ſtatt, weil Seele und Leib ſich nicht toto genere, wie Einfaches und Körperliches, entgegengeſetzt ſind, ſondern aus einerlei Grundweſen, dem Realen, beſtehen, und die Seele nur eine und zwar diejenige

Monas iſt, welche im ganzen Syſteme der Perſon die Stelle der Subſtanz-Monas vertritt. (Siehe oben S. 93.) Was nun zuerſt die Wirkungen betrifft, die von dieſer Monas aus nach der Peripherie, in die Glieder des Leibes gehen, alſo die Willensbewegungen, ſo iſt vorerſt wieder daran zu erinnern, daß es kein eignes Willensvermögen giebt, ſondern bloß beſtimmte einzelne Bewegungen im Bereiche der Selbſterhaltungen der Seele, nämlich Bewegungen ſolcher Vorſtellungen oder Selbſterhaltungen (Zuſtände), die aus der Hemmung, in der ſie ſich befinden, wieder empor und ſich zu befreien ſtreben. Ferner haben wir geſehen, daß jedweder Veränderung des inneren Zuſtandes einer Monas auch Veränderungen in der Lage derjenigen Monaden entſprechen werden, mit denen jene in einem unvollkommenen Zuſammen ſich befindet, und daß dieſe Veränderungen in den ſie zunächſt umgebenden Monaden wieder andere Veränderungen in den entfernteren, mit der Subſtanz-Monas nur mittelbar verbundenen, zur Folge haben werden. „Nun wiſſen wir, daß die Seele mit einem Ende der Nerven zuſammen iſt, als welches hier die allgemeine Bedingung aller Cauſalität ausmacht; ferner daß der Nerv, der ſich als ein cohärenter Faden darſtellt, eine Kette einfacher Weſen ſein muß, die ſich in einem unvollkommenen Zuſammen befinden; endlich, daß in einer ſolchen Kette allemal zu erwarten iſt, die geringſte Veränderung in dem inneren Zuſtande eines Weſens werde auf die Störungen und folglich auf die Selbſterhaltungen aller Weſen in der Kette einen Einfluß haben. Dieſer Einfluß alſo kann ſich, fortlaufend am Nervenfaden, durch den Raum fortpflanzen (nur nicht durch einen leeren), ohne im Geringſten ſelbſt von räumlicher Art zu ſein.“ Eben ſo hängt nun der Nerv ſeinerſeits wieder mit den Muskeln zuſammen und modificirt die inneren Zuſtände derſelben, daraus entſteht ſogleich eine Aenderung in der Lage der Muskelmolecülen, eine Annäherung derſelben unter ſich, Zuſammenziehung, oder im entgegengeſetzten Falle Erſchlaffung.

Nach dem Allen bedarf es wohl kaum noch einer beſonderen Auseinanderſetzung, wie anderſeits hinwiederum äußere Störungen ſich nach innen auf die Seele fortpflanzen, und

hier zu Vorstellungen, d. h. zu entsprechenden Modificationen der Selbsterhaltung, werden. Ist aber einmal die sogenannte willkührliche Bewegung, wodurch sich das, was im engeren Sinne lebendig heißt, äußerlich unterscheidet, erklärt, so ist es auch die Locomotivität und alles Andere, was den leiblichen Erscheinungen des Lebens eigen ist. Eine andere, besondere Frage wäre die nach der Freiheit, die dem Menschen vorzugsweise zukommt. — Zunächst aber mag noch ein Wort über den vielbesprochenen Sitz der Seele beigefügt werden. „Wahrscheinlich," sagt Herbart, „hat die Seele keine bleibende Stelle, sonst würde den Physiologen ein ausgezeichneter Mittelpunct im Gehirn aufgefallen sein, wohin Alles zusammenlaufe. Aber die ganze mittlere Gegend, in welcher längst das **Sensorium commune** ist gesucht worden, kann der Seele ihren Aufenthalt darbieten. Mag also dieselbe sich auf oder vielmehr in der Brücke des Varols hin und her bewegen; nur daß man zu dieser Bewegung nicht etwa einen Canal suche, denn es ist keiner nöthig; so wenig als das Licht der Poren des durchsichtigen Körpers bedarf, den es im eigentlichsten Verstande überall und in jeder Richtung durchdringt. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß, wenn die Seele sich bewegt, dieses nicht geschieht, weil sie will (denn sie weiß nichts davon), sondern daß wiederum wie vorhin ihre inneren Zustände, verbunden mit denen des Gehirns, erst die Ursache, dann die Folge ihres veränderten Ortes sein müssen, wegen der überall vorhandenen Nothwendigkeit, daß der äußere und der innere Zustand gehörig übereinstimmen."

Bei den Bewegungen, welche die Seele in den Nerven und Muskeln hervorbringt, ist ihr der eigentliche Mechanismus völlig unbekannt. Natürlich! denn dieser beruht auf Selbsterhaltungen in andern Realen, die zunächst die Seele nichts angehen. Es schwebt der Seele, wenn sie etwas Bestimmtes will, nicht, wie einem Maschinisten, derjenige Theil der Maschine vor, der berührt werden muß, um den beabsichtigten Effect hervorzubringen, sondern vielmehr nur die Vorstellung dieses Effectes selbst. Was macht nun zwischen dieser Zweckvorstellung und der Muskelbewegung, die den

Zweck realisiren soll, das vermittelnde Glied? Bei bewußtvoll auszuführenden, eigentlich so zu nennenden Handlungen muß dieses vermittelnde Moment doch auch auf irgend eine Weise selbst in's Bewußtsein eintreten. Es bestehet in einem bestimmten Gefühle, „welches mit jeder, gleichviel ob absichtlichen oder zufälligen, Beugung und Lenkung der Gliedmaßen verbunden ist — dieses Gefühl complicirt sich mit dem Wollen, oder genauer, mit denjenigen Vorstellungen, welche im Wollen das Thätige sind, und hierin liegt das Mittelglied für den erwähnten Zusammenhang." Durch dieses bewußte Gefühl bringen wir unsere eigenen Bewegungen, die anfangs, z. B. bei dem Kinde und dem ungeschickten Künstler, ganz oder nur zum Theil unwillkührlich sind, allmälig in unsere Gewalt. Jede Bewegung in den Gelenken erregt ein bestimmtes Gefühl, und in demselben Augenblicke wird auch die Bewegung und deren weiterer Erfolg äußerlich wahrgenommen; erhebt sich nun später die Vorstellung dieses einmal beobachteten Erfolgs wieder als Begierde, so erwacht auch durch dieselbe Complication jenes sie begleitende Gefühl wieder, dieses aber ist unmittelbar selbst schon eine solche Selbsterhaltung der Seele, welcher die bestimmten Nerven- und Muskelzustände entsprechen, die hier gefordert werden.

Wir beschließen unsere Mittheilungen über Herbart's Psychologie mit einem Gleichniß, das der Urheber selbst als die „lichtvollste Anwendung" der in der Psychologie befolgten Grundsätze gewählt hat. (Psych. II. S. 4.) Dieß ist der Staat. Der Staat, „als eine Gesellschaft, die geschützt sei durch eine in ihr selbst liegende Macht," sagt Herbart, „ist ein eben so vollkommener Widerspruch, als der Begriff des Ich oder sonst einer von den betrachteten metaphysischen Allgemeinbegriffen; denn die Macht kann eben so gut zerstören als schützen, und eine Gesellschaft, die sich durch ihre eigne Macht behaupten sollte, müßte diese Macht nothwendig auch gegen sich selbst kehren, wodurch innerer Parteistreit, nicht aber ein fester Staatsverband entstehen würde. Der

Begriff ist widersprechend, und dennoch giebt es Staaten; jener Begriff also ist kein richtiger Ausdruck des Wirklichen; er muß sich versteckter Weise beziehen auf Merkmale, die in ihm nicht gedacht wurden, die ihm aber gleichwohl zukommen und das Widersprechende in ihm aufheben. Diese Beziehungspuncte sind Kräfte psychologischer Natur dergestalt, daß der Staat in dem Grade realisirt wird, in welchem diese Kräfte in ihm sind und wirken, nämlich die Sitte und der Geschäftsgang sammt der Anerkennung und Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Geschäftsganges. Diese Nothwendigkeit aber ist theils eine innere, theils eine äußere; die äußere ist der Conflict mit andern Staaten oder Völkern, welcher der Selbsterhaltung des Realen gegen anderes Reale entspricht, und in's besondere die Kriege betrifft, die ein Staat für seine Existenz zu führen hat. In diesen liegt, wie für einzelne Seelenmonaden, so wie auch für viele Staaten geschichtlich die vorzüglichste Ursache ihrer Ausbildung, und „man wird finden, daß die meisten Staaten eigentlich gar nicht wissen, was sie sein würden, wenn sie ganz allein ständen, ganz sich selbst überlassen wären; ebenso wie der Mensch nicht weiß, wer er sein würde außer aller Gesellschaft." Die innere Nothwendigkeit aber entspricht genau den psychologischen Verhältnissen, welche wir unter den Namen einer Statik und Mechanik der Vorstellungen haben kennen lernen. „Die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte sind unstreitig ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte; sie treffen zusammen, so fern sie sich darstellen durch Sprache und durch Handlungen in der gemeinsamen Sinnenwelt. In der letzteren hemmen sie einander; das ist das allgemeine Schauspiel streitender Interessen und gesellschaftlicher Reibungen." Nehmen wir auch hier ein unvollkommenes Zusammen als das Anfängliche an, etwa den patriarchalischen oder einen ähnlichen, der eigentlichen Civilisation unmittelbar vorangehenden Zustand, so finden wir die Menschen bereits in verschiedene größere oder kleinere Gruppen vereinigt — diese würden etwa den Gesammteindrücken oder Dingvorstellungen entsprechen. Alsbald aber werden viele sehr ungleiche Kräfte in Conflict gerathen. „Das Erste, was uns hierbei einfällt,

ſind die bekannten Schwellen des Bewußtſeins, die ſich hier in Schwellen des geſellſchaftlichen Einfluſſes verwandeln. Es leuchtet nämlich unmittelbar ein, daß wenige ſtärkere oder von Anhängern unterſtützte Perſonen eine wie immer große Zahl von ſchwächeren, einzeln ſtehenden Individuen bei nur einigermaßen ſtarkem Conflicte aller Kräfte gegen einander nach den oben entwickelten Rechnungen, völlig unwirkſam machen können und müſſen. Alsdann bleibt aber zwiſchen den ſtärkeren Perſonen ein Druck und Gegendruck, wie wenn jene Schwachen gar nicht vorhanden geweſen wären. Von der Thätigkeit eines jeden wird ein Theil gebunden; Niemand bleibt ganz frei von Hemmung." Diejenigen, welche bei der geſchichtlichen Bildung der Staaten vom Anfange an an der Vereinigung gar keinen Theil nehmen konnten, weil ſie unter jene Schwelle herabgedrückt waren, blieben der unterdrückte Stand, doch unter allen Verhältniſſen, gleich den verdunkelten Vorſtellungen ſtets bereit, wieder aufzuſtreben, und immer eine im Stillen wirkende Potenz. Dieſe, welche unter die Schwelle fallen, „müſſen ihrer Bedürfniſſe wegen ſich auf's Bitten legen, ſie werden ſich zum Dienen gebrauchen laſſen; ſie ſchließen ſich alſo beſtimmten Perſonen an, die auf ihre Dienſte zählen. So lange nun nicht die Gemeinde (die nach der Hemmung Verſchmolzenen) ſich ihrer annimmt, gehören ſie jenen als ihren Herren; ſie werden von denſelben als ein nutzbares Eigenthum betrachtet, und haben hiegegen kein Mittel, als den Verſuch zu entfliehen, ohne zu wiſſen, wohin." Man erinnere ſich hierbei beſonders an die Verhältniſſe in den Republiken der Vorzeit, an die der Plebejer zu den Patriciern, die **secessiones in montem sacrum** u. ſ. w. Aber auch oberhalb der Schwelle des geſellſchaftlichen Einfluſſes wechſelt das Gleichgewicht unter den Einzelnen; manche ſinken herab, manche ſteigen, wenige ſcheiden ſich als die Vornehmen von den Vielen, die nicht beachtet werden, den Gemeinen. Einer nun iſt der Angeſehenſte unter Allen, der Fürſt, mit dieſem verſchmilzt unmerklich das Selbſtgefühl der ihm nahe Stehenden, Alle ſehen auf ihn hin, richten ſich nach ſeinen Bewegungen, hängen an ihm; er findet ſie lenkſam und benutzt dieſen Vor-

theil. Dieß iſt der Hergang in den älteſten Monarchieen; doch auch dieſe Lenkſamkeit hat ihre Grenze, der Fürſt fürchtet für ſein Anſehen am meiſten von den ihm zunächſt Stehenden, dem Adel; er nimmt ſich der Gemeinen an, nicht ſowohl um ſie zu heben, ſondern um ſie unter ſich zu einer Geſammtkraft zu verſchmelzen; er giebt ihnen eine Verfaſſung — macht ſie zu Bürgern. — Doch genug von dieſem Vergleiche des Staates mit den pſychologiſchen Vorgängen des Bewußtſeins des einzelnen Menſchen. Man ſieht, wie genau dieſe Lehren zuſammenhängen und ſich in jedem Syſteme conſequent mit einander ausbilden werden.

Sollten wir nun nach dem Allen unſer oben ausgeſprochenes Wort, Herbart's Syſtem charakteriſire ſich im Gegenſatze namentlich zu dem Hegel'ſchen durch eine vorwaltend mechaniſche Anſicht, nicht zurücknehmen können, ſondern vielmehr durch das Vorgetragene beſtätigt finden, ſo bedienen wir uns in der That nur ſeiner eignen Worte. „Wäre ich nicht mit der praktiſchen Philoſophie vorher völlig mit mir im Reinen geweſen," ſagt er, „ſo möchte leicht der pſychologiſche Mechanismus mich mit eben dem Schrecken erfüllt haben, mit welchem ſo Viele vor ihm die Augen verſchließen, die eben ſo wenig vertragen, in's Innere des menſchlichen Geiſtes zu ſchauen, als ſie das Innere des Leibes ohne Grauen betrachten können"*).

Daraus entſpringt aber auch für den Referenten die Obliegenheit, von jenen praktiſchen Grundſätzen wenigſtens ſo viel zu ſagen, als hinreicht, um den Zuſammenhang — oder auch vielleicht Nichtzuſammenhang — mit den ſo eben vorgetragenen Theorieen einer zweideutigen Dunkelheit zu entreißen, die den Unkundigen wohl verleiten könnte, gegen die ſelbſt von den Gegnern des Syſtems anerkannte moraliſche Reinheit und Würde der praktiſchen Philoſophie Herbart's vorgefaßte Meinungen zu hegen. Da jedoch dieſes weite Feld jenſeits der uns für dieſe Vorträge abgeſteckten Grenze liegt, ſo muß es hier bei einigen kurzen Notizen ſein Bewenden haben. Herbart will nicht etwa, wie man nach dem Vo-

*) Pſychol. I. S. 79.

rigen meinen könnte, angeborene beſondere Vorrechte, denn alle angeborene pſychologiſche Formen, alle urſprüngliche Thatſachen des Bewußtſeins und beſondere Vermögen ſind ihm ein Unding, und ſolche Rechte würden ſeiner Rechtslehre zufolge nicht zum Rechte, ſondern zum Unrechte und Streite führen. Eben ſo wenig aber ſtatuirt Herbart auch ein urſprünglich geſetzgebendes moraliſches Gefühl; er verwirft den kategoriſchen Imperativ Kant's, „nicht bloß, weil auch dieſes angeborene Formen ſein würden, ſondern weil das moraliſche Gefühl ſammt der aus ihm entſtehenden Bereitwilligkeit zum moraliſchen Gehorſam abzuleiten iſt, als Geſammtwirkung aus den verſchiedenen praktiſchen Ideen, die wiederum durch eben ſo viele verſchiedene äſthetiſche Urtheile erzeugt werden," wie ſich ſogleich noch näher zeigen wird. Kant's kategoriſcher Imperativ war bloß ein formelles Gebot, Herbart's Princip dagegen ermangelt des Inhalts, des Was, nicht, das gethan werden ſoll; dieſes Princip aber liegt in denjenigen willenloſen, d. i. unſerer Willkühr ganz und gar entnommenen, Urtheilen äſthetiſcher Art, die über die Verhältniſſe des Willens im Bewußtſein gefällt werden. Es giebt nach ihm, wie wir geſehen haben, kein beſonderes Willensvermögen, und der Wille iſt keine beſondere, am allerwenigſten die ſubſtanzielle Macht, das eigentliche Reale; er iſt vielmehr in den aufſtrebenden Vorſtellungen pſychologiſch begründet. Eben ſo wenig giebt es, nach ihm, eine transſcendentale Freiheit in dem Sinne, wie wir ſie bei Fichte näher kennen lernen werden, oder in dem, wo ſie mit dem Weſen und ſubſtanziellen Willen, der Wurzel alles Fürſichſeins, unmittelbar zuſammenfiele. Herbart läugnet aber auch die moraliſche und rechtliche Freiheit nicht; vielmehr ſucht er ihren Begriff zu retten vor der Auflöſung in eine ganz abſtracte, unbeſtimmte und inhaltsloſe Unabhängigkeit, und findet ſie vielmehr in der ausgeprägten und vollendeten Selbſtſtändigkeit des beſtimmten Charakters. „Der Menſch ſoll wiſſen und fühlen, daß er der Einſicht gemäß handelt, darin beſteht das Weſen der inneren Freiheit." Wenn im Gemüth mehrere Vorſtellungen zugleich auftauchen wollen und einen Widerſtreit erheben, ſo iſt dieß die praktiſche

Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Das allgemeine Wollen, die Kraft der Entscheidung, der Charakter des Mannes wird also besonders davon abhängen, daß eine gewisse Masse von Vorstellungen, eine bestimmte Art von Bildern im Bewußtsein desselben sich dauernd und vorzugsweise gehalten und dadurch herrschend gemacht hat, daß sie andere Vorstellungen in dauernder Unterdrückung abgeschwächt, oder frühzeitig gar nicht zum Eintritt über die Schwelle des Bewußtseins gelassen hat. In der Macht dieser herrschenden Vorstellungsmasse, die sich je länger desto mehr unangefochten festsetzt, besteht die Gewohnheit und die Hauptabsicht des Wollens.

Da der Mensch vermöge seines Selbstbewußtseins seine eignen Zustände selbst betrachten, und nach der Idee des Guten und Schönen beurtheilen kann, so erfolgt hieraus das Gewissen; denn es giebt ein Gewissen nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern auch in der Treue, womit Kunstregeln, ja sogar, womit Klugheitsregeln befolgt werden. Diesen Ideen nun des Schönen und Guten, sagt Herbart kurz, kommt eine ursprüngliche Evidenz im menschlichen Bewußtsein zu; es ist nicht nöthig, dieselben einer gleichen Bearbeitung und Berichtigung zu unterwerfen, wie die Begriffe der Metaphysik; sondern sie sind unmittelbar anwendbar, um giltige Urtheile, nämlich des Beifalls und Mißfallens, zu fällen. Sie können gar nicht erst logisch berichtigt werden; nur in ihrer Reinheit und Klarheit müssen sie erscheinen; denn freilich sind sie in vielen Individuen unter der Masse der Nebenvorstellungen oft verdunkelt und entstellt. Die Grundidee von allen ist die der Schönheit (das *καλόν*, welches das sittlich Gute unter sich befaßt). Das Schöne darf nur von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen befreit, in seiner ursprünglichen Reinheit und Bestimmtheit dargestellt, besonders aber vor der Verwechselung mit dem bloß Angenehmen und Nützlichen gesichert werden, und Jedermann kennt und weiß es als etwas Bleibendes, Allgemeines und Stetiges wohl zu unterscheiden von der Befriedigung wechselnder Begierden. Diese Entschleierung und Darstellung des Schönen macht überhaupt das Geschäft der

praktiſchen Philoſophie aus, welche ſomit die Aeſthetik iſt in einer weiteren Bedeutung, wie man ſieht, als dieſer Benennung gewöhnlich beigelegt wird. Die Aeſthetik iſt eine praktiſche Wiſſenſchaft, d. h. ſie nimmt den ihr gegebenen Begriff der Schönheit, und geht damit an das Gegebene. Sie beſteht alſo aus einer Reihe von Kunſtlehren, welche angeben, wie der Künſtler den Gegenſtand, mit dem er ſich beſchäftigt, behandeln ſoll, damit er jener Idee entſpreche, alſo nicht mißfalle, ſondern wohlgefällig werde. Aber aus dem übrigen Schönen ſelbſt ſcheidet ſich das Sittliche heraus, als dasjenige, was nicht bloß als eine Sache von Werth beſeſſen wird, ſondern den unbedingten Werth der Perſonen ſelbſt beſtimmt; aus dem Sittlichen ferner das Rechte, als dasjenige, worauf die gegenſeitigen Forderungen der Menſchen dringen, und ohne deſſen Beachtung die unentbehrliche geſellſchaftliche Einrichtung nicht beſtehen könnte.

Bei dem Schönen im engeren Sinne iſt es gleichgiltig, ob man überhaupt praktiſcher Künſtler ſein und daſſelbe darſtellen wolle. Es iſt bloß Regel und Geſetz für den ausübenden Künſtler, und die Befolgung deſſelben gebietet das äſthetiſche Gewiſſen demjenigen, der ſich einmal dieß Geſchäft gewählt hat. Allein es giebt auch Kunſtlehren, ſagt Herbart*), deren Vorſchriften den Charakter eines nothwendigen Geſetzes für alle Menſchen deßwegen an ſich tragen, weil alle Menſchen dieſen beſtimmten Gegenſtand von Natur, vermöge ihres ganzen Daſeins, bearbeiten müſſen, nämlich ſich; und die bezeichnete Kunſtlehre iſt die Tugendlehre. Dieſe ſtützt ſich auf die ſogenannten praktiſchen Ideen, deren es mehrere giebt und von denen namentlich fünf hervorzuheben ſind: 1) die Idee der innere oder ſittlichen Freiheit, 2) die Idee der Vollkommenheit (z. B. der Cultur), 3) des Wohlwollens oder der Güte, 4) des Rechtes und 5) der Billigkeit. Das in der Tugendlehre, die es alſo überhaupt mit dem Löblichen und Schändlichen zu thun hat, und von der die Rechtlehre nicht als eine beſondere Disciplin abge-

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie. 3te Ausg. Königsberg, 1804. S. 26.

ſondert werden kann — das hier überhaupt zu betrachtende Verhältniß iſt die Uebereinſtimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demſelben Vernunftweſen. Entweder behauptet die Perſon wollend, was ſie urtheilend verſchmäht, oder ſie unterläßt wollend, was ſie urtheilend ſich vorſchreibt, oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil ſind in Uebereinſtimmung. Dieſe Harmonie iſt das, was unmittelbar ſittlich gefällt, das Sittlichſchöne, die Tugend, als Ideal gedacht, auch die behauptete ſittliche Freiheit.

Das Recht, deſſen Inhalt auch nach Herbart, ſo wie gewiſſermaßen bei Hegel, ſeiner Natur nach factiſch und poſitiv iſt, entſpringt aus willkührlicher Feſtſtellung des übereinſtimmenden Willens verſchiedener Menſchen, und wird als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen ſoll. Seine Giltigkeit und Heiligkeit beruht nur auf dem Mißfallen am Streite, und kann nicht ohne gefährliche Verwechſelung der Begriffe auf eine andere Grundlage gebaut werden.

Was nun endlich die Feſtſtellung des religiöſen Intereſſes betrifft, ſo glaubt Herbart demſelben dadurch vorzüglich förderlich geweſen zu ſein, daß er nicht, wie Kant, die Idee der Zweckmäßigkeit als eine bloß ſubjective Vernunftidee betrachtet, die nur der Menſch dem Laufe der Natur leihe, ſondern daß er dieſelbe vielmehr mit allen empiriſchen Anſchauungen und Begriffen aus der Natur ſelbſt ſchöpft, oder in derſelben, d. h. in unſern empiriſchen Vorſtellungen ſelbſt nachweiſt*). Steht die Welt wirklich als ein zweckmäßig eingerichtetes Ganzes da, ſo können wir auch nach dem Urheber dieſer Zweckmäßigkeit fragen, und werden ihn in einem Weſen über uns, nicht aber in unſerem Blicke, der die Vernunft aus dem Menſchen in die Natur nur hinüber ſpiegele, finden. Dieſer Glaube an einen ordnenden Geiſt, ſo wenig er auch demonſtrativ begründet werden kann, beruht doch gerade auf demſelben Schluſſe und hat dieſelbe Gewißheit, wie der Glaube, mit welchem jeder Menſch von dem Daſein anderer vernünftiger Geiſter überzeugt iſt; denn auch

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie. 3te Ausg. Königsberg, 1809. S. 243 fgd.

von meinen Mitmenſchen ſehe ich nur Geſtalten und zweckmäßige Handlungen; daß dieſe aus einem vernünftigen Denken hervorgehen, iſt nur ein Glaube, aber ein ſo zuverſichtlicher Glaube, daß er an Gewißheit weit über allem Wiſſen ſteht.

Es fällt in die Augen, daß Herbart ſich in ſo weit auf der Kantiſchen Stufe gehalten hat, als auch er keine eigentliche oder unmittelbare Erkenntniß der Dinge und der Qualitäten des Seienden gelten läßt. Da nun aber doch die wechſelnden Empfindungen unmittelbar und unläugbar gegeben ſind, dieſe aber eben ſo viele Reale außer der Seele vorausſetzen, ſo iſt das Vorhandenſein einer realen Welt außer dem Ich erwieſen; erwieſen auch, daß die Seele mit dieſer in Verbindung ſtehe. Die Entſtehung der Empfindungen iſt kein Räthſel mehr, ſobald wir ſie als Selbſterhaltungen betrachten. Zwar folgt aus dieſer Verbindung nicht, daß die Empfindungen wahrhaft den Qualitäten der Realen entſprechen, vielmehr ſind ſie rein ſubjectiv, und in ſo fern Schein. Jede Monade lebt in ſich mit ihren Empfindungen eingeſchloſſen; es kann in meiner Seelenmonas eine andere unmittelbar ſich nie in mein Wiſſen oder Empfinden verwandeln. Dieß iſt die Seite der Subjectivität des Syſtems, welche man jedoch noch keineswegs mit ſubjectivem Idealismus verwechſeln darf; denn die Verſchiedenheit der Empfindungen, d. i. der Verhältniſſe der Selbſterhaltung, weiſt im Allgemeinen nothwendig auf eine eben ſo große Verſchiedenheit der Realen, und dieſe wieder auf eine entſprechende Mannigfaltigkeit der gegenſeitigen Verhältniſſe hin, daß der ſubjective Idealismus, wie wir ihn demnächſt bei Fichte wiederfinden werden, hier von Herbart durchaus abgewieſen wird, obgleich auch dieſer die Subjectivität der empfundenen Qualitäten und mithin nur ein Wiſſen, daß etwas an ſich iſt, von dem Wie aber nur ſo viel zugeſteht, als ſich aus den gegebenen beſtimmten Verhältniſſen, alſo nur relativ, berechnen läßt. Nur die Verhältniſſe, nicht das in dieſen Verhältniſſen Stehende erkennen wir; all un-

ſer metaphyſiſches Wiſſen bezieht ſich auf die Form, nicht auf die Qualität, den Stoff des Realen an ſich. Auf dieſes Anſich, ſagt er, kommt es ja auch dem Menſchen gar nicht an; es kann ihm bloß darauf ankommen, was die Dinge für ihn ſind; und dieß lehrt ihm eine lange und treue Beobachtung in der Erfahrung. Wir erkennen gar keine Subſtanz, und da jede Subſtanz bloß als Qualität denkbar iſt, auch gar keine Qualität an ſich. „In unſerm Erfahrungskreiſe bildet ſich nur ab das Zuſammenkommen oder Getrenntwerden ſolcher Einheiten, die unter einander die Gruppen von Einheiten beſtimmen, vermöge deren ſie uns erſcheinen ſollen. Die Erfahrung beſteht bloß in einem Gewebe von Relationen. — Das Gegebene enthält nur jenen objectiven Schein, der für alle Zuſchauer giltig iſt, aber keine Prädicate der Dinge ſelbſt darbieten kann. Wie viel haben aber doch z. B. die Aſtronomen aus ſolchem Scheine gemacht durch vereinte Kunſt und Kraft! Der gewöhnliche Menſch bereitet ſich daraus ſeine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung ſeines Begehrens und die Heilmittel ſeiner Schmerzen. Zu dem allen iſt die Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geſchehens in den Subſtanzen weder nöthig noch brauchbar und von irgend einem Einfluſſe. Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter. Einzig der Metaphyſiker iſt es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geſchehen von unſerem gewöhnlichen Gedankenkreiſe liegen" *).

Allerdings bleibt es nach den von Herbart verſuchten Erklärungen nicht unbegreiflich, wie der Naturlauf ſeinen Fortgang gewinne, ſobald einmal der Anſtoß dazu gegeben iſt. Allein eben dieſer Anſtoß oder Anfang iſt das Unbegreifliche und involvirt, genauer betrachtet, nichts Geringeres als geradezu das ganze Problem der ſpeculativen Philoſophie ſelbſt. An der Hand des Herbartiſchen Syſtems aber iſt eigentlich nur die im engeren Sinne ſogenannte genetiſche Methode der Naturbeobachtung und Naturgeſchichte möglich, eine Methode, die nicht auf die letzten

*) Allgem. Metaphyſ. Bd. 2. S. 414.

Gründe dringt, ſondern ſich bei dem hiſtoriſchen Hergange begnügt und nur zu einer äußerlichen, mechaniſch angeordneten Zweckmäßigkeit fortgeht, wie denn ſeit Bacon mit mehr oder weniger Glück auf dieſe Weiſe von den Naturforſchern größtentheils verfahren worden iſt. Die Mathematik behauptet dabei allerdings ihr unzweifelhaftes Recht, allein doch nur innerhalb ſehr beſchränkter Grenzen, und darf ſich nicht weiter ausbreiten, als das Mechaniſche reicht, was nur in den niederen Sphären der Natur das vorherrſchende Moment iſt. Der Calcül aber muß höher hinauf alsbald einer Bildſamkeit, und die Bildſamkeit einer ſelbſtbildenden Freiheit weichen, die — wie ſie auch immer zur Entfaltung gekommen ſein mag — doch eine urſprüngliche Natur der Monaden vorausſetzt, die als implicirter Selbſtzweck begriffen werden muß; ein Begriff, der in dieſem Syſtem, wie uns dünkt, ſeine ſpeculative Bedeutung nicht gefunden hat und nicht finden kann; weßhalb es denn auch ſtets in Gefahr ſchweben wird, von einer ihm feindlichen Dialektik ergriffen und überwunden zu werden.

Weit entfernt, dieſen Mangel bemänteln und ableugnen zu wollen, geſteht Herbart denſelben vielmehr offen und ehrlich ein, ja er macht ihn ſogar zu der Staffel, auf welcher man ſich über alle Philoſophie in die Sphäre des Glaubens erheben könne und ſolle. Ebendeßwegen, weil wir den letzten Grund des präſenten Weltſyſtems nicht gefunden haben, ſollen wir einen ſolchen Grund vorausſetzen, der dieſer Welteinrichtung entſpreche. Es iſt alſo doch ein ſolcher Grund gewißlich vorhanden, und kraft unſerer Vernunft ſollen wir daran — glauben. Wenn aber unſere Vernunft, als das nothwendige Denken, die Kraft und Macht hat, einmal das Daß feſtzuſtellen, ſollte ſie uns mit dieſem Daß nicht auch zugleich ein Was offenbaren können? Kann man wohl überhaupt nur ſagen, daß etwas da ſei, wenn man von dieſem Etwas nicht auch zugleich eine mehr oder weniger beſtimmte Vorſtellung hat? Und wenn ich mir nun einmal dieſen allmächtigen Weltordner oder überweltlichen göttlichen Künſtler, der die Keime aller zweckmäßigen Fügungen in das Chaos der Monaden ausſtreut, denken ſoll als wahr-

haft seiend — und so soll ich ihn doch ohne Zweifel denken — neben und außer den ebenfalls wahrhaft seienden Monaden; soll ich dann zurückgleiten zu Leibnitzens Uranus, oder zur prästabilirten Harmonie, oder gar endlich doch wieder zu einem physischen Einflusse, unter welcher Gestalt es auch sei? Auf diese Fragen und viele andere finde ich allerdings in diesem Systeme noch keine Antwort; ich finde für den Gott, an den ich glaube, und für seine Wirksamkeit in der Welt, die ich sehe, keinen Anknüpfungspunct, wo er, unbeschadet seines Begriffs und unbeschadet des Begriffs der Monaden, einwirken, d. i. wo mein speculatives Denken ihn real eingreifend erfassen könnte. Aber gerade um meines Nichtbegreifens und Nichtwissens willen, dieses dennoch wissen, d. h. aus Gründen überzeugt sein zu sollen — ist ein Widerspruch. Allerdings liegt dieser Widerspruch in der factisch gegebenen Welt und Weltgeschichte unläugbar wirklich vor uns ausgebreitet da; aber er liegt eben nur da als ein wirkliches Räthsel, und weil es wirklich ist, kann nur aus ihm selbst die Lösung gewonnen werden, die es — wie gleichfalls um dieser Wirklichkeit willen nicht zu bezweifeln ist — in sich selbst trägt; aber war es nicht gerade die Philosophie, welche uns versprach, diese Lösung, diesen Sinn, diese immanente Vernunft — kurz das Wort des Räthsels auszusprechen? Und bezeichnen wir nicht mit allen diesen Ausdrücken gerade den Begriff des Grundes oder Zweckes selbst und überhaupt in der Bedeutung, daß der Zweck, wozu, auch zugleich der Grund ist, woraus etwas geschieht und hervorgeht?

Daß diese Theorie des immanenten Zweckes im großen Ganzen dem Systeme fremd sei, ist, wie gesagt, eingestanden; ob nun aber auch im gegebenen Endlichen der hier aufgestellte Begriff des Lebens, oder vielmehr die dem Lebensprincip substituirte Selbsterhaltung hinreichenden Ersatz biete für ein wahrhaft productives aus sich schaffendes Lebensprincip der einzelnen Organismen, wie es die entgegengesetzte dynamische Ansicht fordert und voraussetzt, müssen wir — zumal da jenes System sich in diese Untersuchung

lediglich nur auf dem Gebiete der Erfahrung einlaſſen will — allerdings den fortſchreitenden Beobachtungen der Phyſiologen, Phyſiker und überhaupt der Natur- und Seelenkundigen einſtweilen überlaſſen. Dem unbefangenen Jünger der Weltweisheit aber mag es aus obigen Gründen nicht verdacht werden, wenn er mit nur gereizter, nicht befriedigter Wißbegier ſich noch zu anderen Meiſtern wendet, die ihm volle Genüge wenigſtens — verſprechen.

Wollten wir ſchon hier unſer Urtheil, welches in letzter Inſtanz nur davon abhängig ſein kann, ob der Begriff des Seins, wie ihn Herbart feſthält, einer Alles auflöſenden Dialektik werde widerſtehen können, oder nicht — wollten wir dieſes Urtheil ſchon jetzt definitiv dahin ausſprechen: daß dem Herbartiſchen Syſteme gerade das Umgekehrte von dem widerfahre, was den oben ſogenannten Dynamikern und Idealiſten begegnet, welche einen Urquell der Dinge annehmen und ein Leben, worin zahlloſe Weltweſen in nur ſcheinbarer Selbſtſtändigkeit gehalten ſein und beſtehen ſollen, aber aus ihrer anfangs geſetzten Einheit nicht wieder wahrhaft heraus kommen, ſondern Pantheiſten oder Akosmiſten bleiben; Herbart dagegen, ſpeculativ betrachtet, aus der vom Anfang geſetzten Vielheit ſeiner Subſtanzen nicht wieder heraus zur Einheit komme, eine eigentliche Kosmologie und ſpeculative Theologie zu geben, nicht im Stande ſei, — wollten wir dieſe und ähnliche Urtheile hier ſchon hinlänglich begründen, ſo würden wir der Darſtellung der entgegeſetzten Syſteme vorgreifen, zu deren Betrachtung wir nun eben ſo vorurtheilslos ſchreiten, als wir das Herbartiſche dargeſtellt zu haben uns bewußt ſind.

Siebente Vorlesung.

(Fichte.)

Das Resultat der ersten Vorträge, an welches der heutige wiederum näher anzuknüpfen ist, kann kurz in Folgendem ausgesprochen werden.

Kant, bemüht, jeder unwahren oder unerwiesenen Voraussetzung in der Philosophie, allem Dogmatisiren ein Ende zu machen, fand, daß wir die Art und Weise unseres Sehens, die subjective Einrichtung unseres Wahrnehmungs- und Denkvermögens in die objective Welt hinüber spiegeln, daß uns diese Welt nie unmittelbar, sondern nur vermittelst unserer Sinnes- und Verstandeskategorieen zu Gesicht kommt, und daß mithin alle Erfahrung, Alles, was uns da vorschwebt als Welt und Weltereigniß, nur der Reflex eines völlig unbekannten Aeußerlichen in unserem Bewußtsein, also nur die Erscheinung ist, wie sie sich nach inneren Geistesgesetzen in uns gestalten muß, eine Erscheinung, an der wir wohl unsere geistige, so zu sagen, die optische Einrichtung unseres geistigen Auges, nicht aber die Beschaffenheit der Objecte, wie sie an sich sein mögen, abnehmen können.

Gleichwohl müssen Objecte außer uns da sein, welche sich abspiegeln, weil sonst unser Sinn und Verstand absolut ohne Inhalt sein würden; der Verstand, als die Thätigkeit, welche jenem Inhalt in uns erst die gewisse Form aufdrückt, ihn gestaltet und ordnet, und eben so die theoretische Vernunft, welche wiederum Ordnung und systematische Einheit in diese formirten Verstandesbegriffe bringt — beide sind also an sich absolut leer und bloße formirende Thätigkeiten für einen durch die Sinne zu schöpfenden Stoff; — aber sie haben zugleich die Fähigkeit, auf diese ihre Functionen und Operationen, auf ihr eignes Thun zu reflectiren, und sich

deſſelben, — abgeſehen von allem Stoffe — rein in abstracto bewußt zu werden, ihr Verfahren als Regeln aufzuſtellen — als Logik —; dabei vergeſſen ſie nur zu leicht, daß ſie hier keinen Inhalt in ſich, keinen andern Gegenſtand als ſich ſelbſt, ihre eigne leere Thätigkeitsweiſe vor ſich haben, und halten nun dieſe auch in Begriffe gefaßten ſubjectiven Thätigkeitsformen, die Kategorieen und Ideen, für etwas Reelles, oder für Geſetze, denen in der wirklichen Natur ähnliche Einrichtungen entſprechen müßten, weil ſie ſubjectiv ſo denken. Alſo: die den Kategorieen der Sinne entſprechenden Begriffe: Raum und Zeit — die des Verſtandes: Subſtanzialität — Cauſalität u. ſ. w., und die der Vernunft: abſolutes Subjectſein, oder Geiſt (Seele), die Totalität der Erſcheinungen oder Welteinheit, und die Idee des Grund- und Urweſens, des Inbegriffs aller Realität oder Gott — alle dieſe Begriffe und Ideen entſtehen nur daraus, daß wir uns die Art und Weiſe unſerer Denkthätigkeit objectiviren, hypoſtaſiren und wohl gar perſonificiren, wozu aber die Einbildungskraft nicht befugt iſt.

Dieß das Reſultat der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft. Jacobi dagegen hatte ſich auf das factiſche Daſein der ſinnlichen Anſchauungen ſowohl, als der Ideen in der Vernunft berufen, jede genetiſche Erklärung derſelben als unſtatthaft verworfen; er hatte bemerklich gemacht, daß, gleich wie jedwede Einwirkung ſinnlich-körperlicher Eindrücke in ein geiſtiges Bewußtſein unerklärlich, aber factiſch da ſei, und ſo wie ſie ſei, angenommen werden müſſe, ebenſo ſei die Vernunft nicht ein höherer logiſcher Verſtand, ſondern eben auch ein Vermögen zu vernehmen, ein höherer Sinn, und die Ideen factiſch, d. h. eben auf unerklärliche Weiſe in ihm gegeben. Er hatte — das war das Hauptreſultat — auf einen reicheren Inhalt des menſchlichen Geiſtes hingewieſen, der durch die Vernunft vernommen und nach und nach enthüllt werden könnte. Die Vernunft - alſo muß für einen Sinn, muß für das Wahrnehmungsvermögen gelten, das uns gegeben iſt, um uns der Geheimniſſe unſeres eignen geiſtigen Weſens, der Natur und Fülle deſſen, was in uns und überhaupt Geiſt heißt, bewußt und zwar unmittelbar bewußt zu werden.

Es war hiermit — durch Kant und Jacobi — die doppelte Richtung deutlich vorgezeichnet, welche die Philoſophie nehmen konnte; entweder ſie nahm die Bilder und Ideen zur factiſchen Grundlage, berief ſich auf das unläugbare Factum: wir haben ſie; ſie ſind da, und auf das eben ſo unläugbare Factum, daß ſie uns entſtehen, ohne daß wir wiſſen, wie — und baute nun auf dieſer empiriſchen Grundlage fort — ſich immer auf fertiges Daſein berufend — dieß war die realmechaniſche Anſicht, welche zum Grundbegriffe den der realen, unveränderlichen — aber ebendeßhalb auch unlebendigen Subſtanz hat; wie ſich beſonders bei Herbart, der dieſe Richtung bis jetzt am conſequenteſten verfolgt hat, deutlich hervorthat — oder die Philoſophie ſuchte zweitens, wie Kant bei den allgemeinen Verſtandesbegriffen und Ideen gethan, den Urſprung derſelben genetiſch zu erklären, den ſchauenden und denkenden Geiſt des Menſchen ſelbſt als den ſchaffenden Urheber dieſer Begriffe zu erweiſen und dieſe Begriffe als Producte der Vernunft darzuſtellen. Dieß war diejenige Richtung, welche zuletzt Alles aus dem lebendigen Grunde erklärte und daher als die dynamiſch-idealiſtiſche bezeichnet wurde. Dieſe iſt nun ferner durch Fichte, Schelling und Hegel in ihrer Fortbildung zu charakteriſiren.

Während es eine lange Zeit das Beſtreben des größten Theils der philoſophiſchen Schriftſteller blieb, Kant's Kritik und Jacobi's Vernunftglauben zu vereinigen und in ein haltbares Syſtem zu verarbeiten, wozu beſonders Carl Leonhard Reinhold (erſt in Jena, dann in Kiel) anregte, wurde Johann Gottlob Fichte (geboren zu Rammenau in der Oberlauſitz d. 19. Mai 1762, und damals privatiſirend in der Schweiz) — eben ſo wie früher Kant durch Hume — ſo dieſer nach ſeiner eignen Erklärung (Begriff der Wiſſenſchaftslehre, Weimar 1794. Vorrede S. III.) durch die ſkeptiſchen Schriften Salomon Maimon's und Jacob Ernſt Schulze's (Aenesidemus) völlig davon überzeugt, daß die Philoſophie noch keineswegs zu dem Range einer evidenten Wiſſenſchaft erhoben worden ſei. —

Um nun nicht an dem ganzen Fichteschen Unternehmen gleich im Voraus irre zu werden, ist es durchaus nöthig, sich Zweck und Ziel deutlich zu denken, welches dieser scharfe Denker und durchaus wissenschaftliche Kopf unablässig verfolgte.

Wir haben im Eingange gesehen, daß die Philosophie ein Wissen anstrebt, wo sonst nur ein Glauben und Meinen waltet; Wissen kann nur durch die Consequenz eines Systems erreicht werden, welches auf einem durch sich selbst gewissen Fundamente aufgeführt wird, und zwar so, daß ein Satz den andern trägt, und alle zuletzt auf den einen Grundsatz als das unmittelbar Gewisse zurückgeführt werden können. Ist ein solches System in voller Wahrheit und Regelfestigkeit durchaus aufgeführt, so hat die Philosophie, die Liebe zum Wissen, ihr Ziel erreicht; es ist dann nicht mehr Philosophie, sondern wirklich Wissen, Episteme, absolute Wissenschaft. Dieß wollte Fichte (so wie es Jeder will, der einmal den Begriff der Philosophie deutlich gedacht hat) leisten. Er wollte der Philosophie ein Ende machen und dafür die Wissenschaft herstellen. Deßhalb nannte er sein System Wissenschaftslehre; es sollte nichts mehr und nichts minder sein als die Anweisung, wie ein durchaus und streng wissenschaftliches Wissen zu Stande zu bringen sei. Dabei glaubte er nun, und war es fest überzeugt, das Material dazu, gleichsam der Stoff zu diesem Gebäude, sei durch Kant vollständig geliefert, es fehle nichts als die Anordnung, um die durch Kant erworbene Wissenschaft nun auch siegreich und allbezwingend in ihrer ganzen unerschütterlichen und gediegenen Haltbarkeit hervortreten zu lassen.

Die Hauptsache dabei war natürlich, das von Kant nirgends deutlich ausgesprochene Princip, worauf aber doch Kant's eigne Ansicht selbst beruhe, zu finden. Kant hatte Alles auf die innere aprioriſche Einrichtung unseres Denkvermögens zurückgeführt, hier aber auf eine Menge neben einander liegender Eigenthümlichkeiten und besonderer Gesetze — die Kategorieen — gegründet. Diese widerstritten sich zum Theil selbst untereinander, und namentlich konnte es zu keiner Einheit des Bewußtseins kommen, konnte kein ab-

ſolut erſtes und letztes Princip gefunden werden, ſo lange man noch zwei verſchiedene Quellen unſeres Wiſſens annahm, wovon die eine in der Tiefe unſerer eigenen geiſtigen Natur, die andere außer uns in den Einwirkungen unbekannter Dinge liegen ſollte. Fichte war feſt überzeugt, man mißverſtehe den Meiſter, wenn man ihm Widerſprüche aufbürde, wenn man glaube, Kant ſtütze ſich im tiefſten Grunde abwechſelnd mit einem Fuße auf die ſinnliche Erſcheinung, um die Verſtandesurtheile zu begründen, und dann wieder mit dem andern auf die aprioriſche Natur des Geiſtes, um die Erſcheinungen zu begründen. Solche Duplicität, die eben einen Mangel an einem gemeinſchaftlichen tiefſten Stützpuncte verrathe, glaubte er dem Meiſter gar nicht beimeſſen zu dürfen, und hielt dieß Alles für Mißverſtändniſſe.

Er hatte wirklich keine Ahnung davon, daß ſich — indem er den wahren Sinn des Kriticismus darzuſtellen ſuchte, ein anderes und neues Syſtem unter ſeiner Hand geſtaltete, und war davon nicht eher zu überzeugen, als bis Kant ſelbſt 1799 im Intelligenzblatte Nr. 109 der allgemeinen Literaturzeitung und zugleich im Hamburger Correſpondenten auf eine ſehr ſcharfe Weiſe gegen die Fichteſche Auslegung ſeiner Lehre förmlich proteſtirte.

Fichte — um meine Meinung gleich im Voraus auszuſprechen — iſt nicht nur während ſeines Lebens faſt von allen Seiten mißverſtanden worden, ſondern er wird es noch in dem Sinne, daß faſt allgemein geglaubt zu werden ſcheint, mit ſeinem Idealismus ſei einmal nichts, und es verlohne ſich gar nicht der Mühe, ihn zu ſtudiren. Man läßt ihn gewöhnlich ganz weg, wenn man die Philoſophie der Gegenwart ſtudiren will, und doch liegt in ihm, in ihm allein der Schlüſſel zu allem Verſtändniſſe der Neueren.

Vorerſt iſt es eine — zwar nicht durchaus falſche, aber doch ſchiefe Anſicht, und ein hinderndes Vorurtheil, wenn man gleich mit dem aus Hörenſagen geſchöpften Urtheile daran geht: Fichte iſt überzeugt geweſen, er, ſein eignes Ich, mache, ſpiegele die Welt ſich ſelbſt nur vor, es exiſtire keine Welt, und Fichte ſei eigentlich ganz allein mit ſeiner Phan-

tasmagorie im Weltraume vorhanden. „Dieß, ſagt Fichte ſelbſt, iſt jener unſinnige, grund- und bodenloſe Idealismus und Egoismus zugleich, den mir nur beleidigte Höflinge und ärgerliche Philoſophen angedichtet haben.“ Fichte's Abſicht war gar nicht, die reale Welt zu läugnen — vielmehr beſteht ſie ihm — aber außerhalb ſeines Syſtems — im Glauben augenſcheinlich fort, ja er kommt ſelbſt im praktiſchen Theile darauf zurück — nur war er viel zu conſequent, um im theoretiſchen Theile etwas gelten zu laſſen, was ſich nicht aus ſeinem Principe ſtreng erweiſen ließ; er läugnete die objective Welt nicht, aber er ſchob jede Erklärung unſeres Wiſſens davon zurück, die auf der gewöhnlichen Annahme eines äußeren Einfluſſes beruhete. Er wollte eine Wiſſenſchaftslehre liefern — er wollte ſie aus einem Stücke, im ſtrengſten Zuſammenhange, in vollkommener Einheit herſtellen; und dieß konnte er nicht anders, als indem er ſich ſtreng auf dem Standpuncte der Subjectivität erhielt. Alles Mögliche, was außer uns ſein und vorgehen mag, geht ja — das iſt klar — eben außer uns, außer unſerem Bewußtſein vor; daß es vorgeht, und wie es vorgeht, erfahren wir durchaus nur hier innen, in unſerem ſubjectiven Bereiche. Iſt das Bild, welches ſich in mir ſpiegelt, ein Reflex von außen, ſo kann ich dieß nur wiſſen, indem mich meine eigne innere Natur und Vernunft dazu nöthigt, ſolche einwirkende Objecte anzunehmen und vorauszuſetzen. Ich ſehe, dieſe Erſcheinungen ſind in mir da; woher ſind ſie? Entweder ich habe ſie ſelbſt erzeugt, oder ein Anderes als mein Ich hat ſie in dieſem meinen Ich hervorgerufen und veranlaßt, in jedem Falle iſt mein Ich immer dabei thätig geweſen. Ich kann abſolut weiter gar nichts wiſſen, als was eben in mir, in meinem Bewußtſein, als Gewußtes da iſt; findet ſich meine Vernunft genöthigt, — d. h. durch ihre eigenen vernünftigen Denkgeſetze genöthigt, — etwas außer mir anzunehmen, ſo iſt es ja doch eben dieſe Vernunft, d. h. mein Ich ſelbſt, welches dieſe Dinge außer mir denkt, vorausſetzt, oder — wie er ſich ausdrückt — ſetzt; denn ſetzen und vorausſetzen iſt einerlei bei Fichte. Dieß iſt alſo der berufene Idealismus, über den ſo viel unzeitiger und wohlfeiler Witz

gemacht worden iſt, und welcher doch, in ſo weit offenbar jedem nur einigermaßen Denkenden einleuchten muß als der einzig conſequente Weg der Philoſophie.

Alſo das, was die Dinge außer mir ſein ſollen, das hat offenbar die Vernunft oder der Verſtand in ihnen gedacht; eben weil wir ſie erſt vorausſetzen, ſo ſetzen wir ſie nun auch mit gewiſſen Qualitäten voraus — kurz Alles, was wir den Dingen zuſchreiben, und was von ihnen her uns zukommen ſoll, das haben wir erſt durch einen Schluß in die Dinge hineingelegt — und das Wahre und Urſprüngliche davon iſt nur dieß: das Bewußtſein hat Vorſtellungen in ſich, und unſer eigner Verſtand ſetzt Dinge voraus, um ſich den Urſprung dieſer Vorſtellungen erklären zu können. Wir haben alſo ein durchaus innerliches Thun und Weſen vor uns: erſtens Bilder und Vorſtellungen, dann die Vorſtellung von Dingen außer uns, und dann die ebenfalls vom Verſtande gedachte Beziehung und Wechſelwirkung dieſer Dinge und jener Abbilder unter ſich; alſo durchaus nichts weiter als Bilder und Gedanken, denn auch die Dinge, in ſofern wir ſie eben denken, ſind doch auch nur Gedachtes. Es muß demnach möglich ſein, in dieſem durchaus ſubjectiven Weben und Leben auch eine durchaus immanente und ſubjective Theorie aufzufinden, ein durchaus conſequentes Syſtem aufzuſtellen.

Dieß iſt die Grundanſicht Fichte's. Man ſieht daraus, daß er — wie vorhin geſagt — gar nicht die Abſicht hatte, alle Dinge außer uns zu leugnen — daran dachte er nicht — ſondern er behauptete: Alles, was wir von Dingen außer uns wiſſen können, ſelbſt ihre bloße Exiſtenz, iſt ja doch in uns, und ſofern dieß Alles zum Bewußtſein gelangt, nur Gedanke, nur Gedachtes, und zwar von uns, in jedem Menſchen von ſeinem eignen Ich Gedachtes — und jeder hat nur Recht, von ſeinem Ich zu reden — man hat alſo in der Philoſophie überhaupt nur das Recht, vom Ich im Allgemeinen zu ſprechen.

Ob nun Fichte im Verlaufe ſeiner Unterſuchung auf einen Punct hätte kommen und auf dieſem Puncte hätte anerkennen ſollen, daß eine Außenwelt als direct einwirkend

von der Vernunft ſelbſt anerkannt werden müſſe, iſt eine andere Frage. Aber ſo viel bleibt gewiß, daß auch nach Auffindung einer ſolchen vorauszuſetzenden Einwirkung, doch die Wirkung ſelbſt, wie ſie ſich im Bewußtſein offenbart (und nur in ſofern können wir überhaupt davon ſprechen), nur fort und fort als ſubjectiv, als Empfundenes und Gedachtes, angenommen werden kann; und daß wir nie und nirgend ein Mittel finden werden, Realität außer uns ſo zu denken, wie ſie iſt; es wäre denn, daß wir erſt in unſerem Bewußtſein ſelbſt ein Reales, eine Weſenhaftigkeit, entdeckten und unmittelbar wahrnähmen, ſo könnten wir dieß innerlich Wahrgenommene dann in gleicher Qualität auch äußerlich vorausſetzen; oder: nur in ſofern wir in der eignen Seele Realität entdecken, können wir dann von Realitäten in demſelben Sinne auch außer uns Kunde haben, nämlich durch eine Art von Analogie oder Vervielfachung unſeres eignen realen Weſens. Allein dieſe Reflexion lag gänzlich außer Fichte's Wege. Ihm war es eben ſo ſehr darum zu thun, ein einiges Princip der theoretiſchen Philoſophie zu finden, als daſſelbe auch für die praktiſche abſolut frei zu erhalten. Sobald man mit Reinhold ein durch factiſche Thatſachen des Bewußtſeins beſtimmtes Ich zum Grunde legt, entſteht für die Reflexion ſogleich die Frage nach der Bedingung dieſes paſſiven Bedingtſeins; das Bedingende (das Object) wird alſo ſofort wieder über das Ich erhoben, wird ſelbſt wieder zum Princip, und das Ich hört auf, abſolut und frei zu ſein. Zu dieſen vorläufigen Betrachtungen füge ich nur noch dieß. Es wird das Verſtändniß der Fichte'ſchen und dann auch der Schelling'ſchen Anſicht im Voraus erleichtern, wenn man annimmt, daß es bewußtloſe Vorſtellungen, d. i. Beſtimmungen, Modificationen des Gemüthes giebt, Zuſtände der Seele, die in der Seele vorhanden, oder vielmehr Zuſtände, in welchen das Gemüth iſt, ehe das Bewußtſein ſelbſt ſich darin gewahr wird. Durchaus wird bei Fichte vorausgeſetzt, daß das Bewußtſein nur ein Innewerden dieſes ſchon vorhandenen Zuſtandes ſei; das Bewußtſein wird dann plötzlich dieſe Zuſtände, Beſtimmungen, d. i. Gefühle und Vorſtellungen, in ſich gewahr, ſin-

det sich schon darin, oder sie in sich, und da es sich nicht bewußt ist, dieselben durch eigne Thätigkeit frei hervorgerufen zu haben, da es sich eigentlich gar keines Antheils daran bewußt ist, so empfindet es dieselben als passive Zustände, d. h. als nicht von sich, sondern von etwas Anderem verursachte Bestimmungen.

Es kommt daher beim natürlich unbefangenen Menschen gar nicht in Frage, ob er etwa selbst diese Anschauungen hervorgerufen habe; nein, er sieht die Dinge und glaubt sie zu sehen, er unterscheidet seine Vorstellungen gar nicht von den Dingen; er denkt gar nicht daran, daß er nur Bilder von den Dingen in sich haben kann, sondern er glaubt, aus sich hinaus und die Dinge selbst zu sehen. Daß es doch nur bloß Bilder von gegenwärtigen Dingen sein können, die wir haben, dieß ist ein Gedanke, der überhaupt erst bei einer philosophischen Reflexion in uns erwacht.

Das Zweite, was er dann thut, ist, daß er seine Vorstellung mit dem Dinge an sich vergleichen will, ob auch die Vorstellung richtig sei. Wie fängt er dieß an? Er schließt gleichsam die Augen oder wendet sie weg, hält innerlich das Bild fest und sieht dann wieder hin auf das Ding, wie er meint. Aber drittens endlich muß man sich auch nun noch genauer besinnen, daß dieß ja immer nichts Anderes ist, als Vorstellungen mit Anschauungen vergleichen, und daß das Bild in der Anschauung eben so gut nur ein subjectives Bild ist, als das Bild der Vorstellung. Er vergleicht also Bilder mit Bildern, und Alles, was er eigentlich thut, besteht in Wahrheit nur darin, daß er untersucht, ob er an dem ursprünglichen Bilde, welches in ihm als Anschauung vorhanden war, in seiner Vorstellung vielleicht etwas geändert habe. Der Gedanke, unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich vergleichen zu wollen, um zu sehen, ob sie übereinstimmen, beruht überhaupt auf der unüberlegten Voraussetzung, als könnten wir auf irgend eine Weise zur Kenntniß des Dinges an sich kommen. — Können wir wirklich je anders dazu kommen, als eben durch Vorstellungen davon? Und das Blendwerk, welches uns täuscht — verschwindet augenblicklich, wenn wir nur diesen einen Satz — der doch

ſo leicht einzuſehen iſt — feſthalten: Sich Dinge vorſtellen zu wollen, wie ſie an ſich ſind — heißt nichts weiter, als verlangen, ſich Dinge vorſtellen zu können, ohne ſie vorzuſtellen, eine Vorſtellung von Dingen ohne alle Vorſtellung derſelben haben wollen.

Auch die urſprüngliche Anſchauung, an der ich, ſo lange ich anſchaue, nichts ändern kann, die mir da iſt, ohne daß ich mit Bewußtſein etwas ſelbſt dabei thäte, iſt und bleibt doch nur eine Modification meiner Seele, iſt etwas Subjectives. Das einzige Merkmal, woran wir die gegebene Anſchauung von der freien Vorſtellung unterſcheiden, liegt ſelbſt nur wiederum in meinem ſubjectiven Bewußtſein, nämlich darin, daß ich mir bewußt bin, nicht frei dabei zu handeln.

Nun richtet ſich alſo die ganze Frage darauf: woher dieſes Bewußtſein oder Gefühl der Unfreiheit in mir, womit die gegenwärtige Anſchauung zum Unterſchiede von der freien Vorſtellung begleitet wird?

Hierauf läßt ſich nun im Bereiche der Subjectivität — und aus dieſer können wir einmal mit dem Selbſtbewußtſein nicht heraus — nur dieſe Antwort geben: Das Bewußtſein wird gewahr in ſich einen Mangel, eine Negation ſeiner eignen Selbſtthätigkeit bei den Anſchauungen, und eben daſſelbe Bewußtſein ſetzt mithin — weil doch Alles eine Urſache haben muß — ein anderes Weſen voraus, von dem dieſe Anſchauungen beſtimmt oder verurſacht ſein ſollen. Das Bewußtſein oder, wie Fichte ſagt, das Ich ſetzt alſo *etwas* voraus, etwas, was es nicht ſelbſt iſt, außer ſich voraus — es ſetzt ein Nichtich — ſagt Fichte, und ſchreibt dieſem andern Weſen die Thätigkeit, die Cauſalität zu, die es ſelbſt nicht auszuüben ſich bewußt iſt. Die Vorausſetzung oder Vorſtellung von Dingen oder Ichen außer uns iſt alſo doch nur ein Gedanke des Ichs, eine Vorausſetzung, die das Ich ſelbſt macht, eine *nothgedrungene* Vorausſetzung freilich, nothgedrungen aber nur durch die eigenen ſubjectiven Denkgeſetze des Ich, nämlich durch das Denkgeſetz des zureichenden Grundes, welches im Ich und ſonſt nirgends anders liegt.

Der wahre Hergang im Bewußtſein iſt alſo gar nicht der, wie man gewöhnlich glaubt: Es giebt Dinge, und von den Dingen rühren unſere Vorſtellungen her, ſondern in Wahrheit verhält ſich die Sache ſo: Es giebt Vorſtellungen, Bilder in uns, zu denen wir auf unbewußte Weiſe gelangen — aber um den Urſprung derſelben zu erklären, denke ich mir erſt Dinge außer mir. Der Menſch alſo erſchafft ſich in ſeinem Denken erſt die Dinge, er ſtellt ſie ſich vor, denkt ſie hin, und nur in ſofern ſind ſie für ihn da. Auch denkt und richtet er ſie jedesmal ſo ein, daß ſie den Anſchauungen, oder daß die Anſchauungen ihnen entſprechen; er ſtattet ſie alſo nach Maßgabe der factiſchen Anſchauungen jedesmal erſt mit allen den entſprechenden Eigenſchaften aus — oder mit andern Worten, er denkt ſich das Ding allemal gerade ſo, wie ſeine Anſchauung iſt — oder noch beſtimmter — er objectivirt eben dieſe ſeine ſubjective Anſchauung, er ſetzt ſie — die doch in ihm iſt — nun als außer ſich vor ſich hin. Das Erſte und Unmittelbare alſo war das Bild in uns, dieſes Bild haben wir objectivirt, d. h. als ein Object außer uns geſtellt. Fragen wir nun, woher doch dieſes erſte Bild, die Anſchauung ſelbſt kam, ſo können wir doch nicht mehr antworten: von den Objecten — denn die Vorſtellung „Object" iſt ja eben ſelbſt eine Vorſtellung, und gar nicht einmal die urſprünglich erſte, ſondern vielmehr die zweite, erſt von uns um des ſubjectiven Bildes willen geſetzte. Habe ich erſt ſelbſt mit Ueberlegung das Object hingeſetzt, ſo kann ich doch nicht ſagen: gegen dieſes von mir ſelbſt hingeſetzte Object verhalte ich mich paſſiv, kann nicht ſagen: ich, ſo wie ich bin, bin eine Wirkung dieſes Objects, da vielmehr dieſes Object eine Wirkung von mir iſt. Dieß iſt der bekannte Zirkel, aus dem die Philoſophie auf dieſem Standpuncte gar nicht heraus kommen kann, und deſſen ſie ſich, als eines Fehlſchluſſes des immer wiederkehrenden ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes völlig bewußt werden muß.

Die Empfindung, das Bild, iſt da in meinem Bewußtſein; nur ſo, und nichts weiter kann ich ſagen, ich weiß nicht, wie es in mir entſtanden oder in mich hineingekommen iſt. Es iſt da und fertig, und zwar ohne eine freie be-

wußte Thätigkeit meines Ichs iſt es zu Stande gekommen; aber jedenfalls doch immer durch eine Thätigkeit des Ichs, denn thätig muß das Ich beim Vorſtellen, ſelbſt beim Empfinden ſein, ſonſt wäre es todt, unempfindlich, nicht vorſtellend, nicht Leben und Geiſt. Die Vorſtellung alſo oder die Empfindung iſt, ſo wie ſie iſt, durch eine unfreie und unbewußte Thätigkeit des Ichs entſtanden. Es giebt alſo eine Sphäre im Denken oder in der geiſtigen Thätigkeit unterhalb des Bewußtſeins — eine Sphäre, die dem Bewußtſein zum Grunde liegt, und hier wird etwas zu Stande gebracht, das Gemüth hat ſich hier in eine gewiſſe Beſtimmung gefügt, ehe es noch Zeit hatte, über dieſen ſeinen Zuſtand zu reflectiren; es findet ſich alſo ſchon als darin befangen im Augenblicke des Bewußtwerdens, wo es ſich dieſen ſeinen Zuſtand, oder vielmehr, wo es ſich in dieſem Zuſtande ſich ſelber gegenüberſtellt, ſich zum Object ſeiner eignen Anſchauung macht. Denn ſich auf ſich ſelbſt beſinnen, ſich ſeiner bewußt werden, iſt nichts Anderes, als ſich ſelber innerlich anſchauen, ſich ſelber zum Object machen, ſo daß das ſchauende Subject ſich ſelbſt als das Object gegenüber geſetzt hat, das es ſelbſt iſt, — mit andern Worten, ein Sich-ſelbſt-anſchauen, wobei man — wie auch der Sprachgebrauch lehrt — ſich vorſtellt, d. i. ſich innerlich vor ſich ſelber hinſtellt.

Wir ſprachen von dieſer untern, bewußtloſen Sphäre unſerer Subjectivität, in welcher der denkende und erkennende Geiſt oder — mit Fichte zu reden — das Ich ſich ſelbſt nachher als in gewiſſen Beſtimmungen, d. i. Empfindungen oder Vorſtellungen, befangen wahrnimmt. Dieſe Beſtimmungen von den Einwirkungen äußerer Dinge herzuleiten, ging nicht, weil wir erſt die Dinge ſelbſt ſetzen zur Erklärung dieſer Zuſtände und mithin nur im Zirkel ſchließen würden — es bleibt alſo nichts weiter übrig, als mit Fichte zu ſagen: hier ſtehen wir an der Schranke unſeres Wiſſens; dieß ſind die unbegreiflichen Schranken des Ichs. Bei alledem aber bleibt doch ſo viel gewiß, daß alle Empfindungen, Gefühle oder Vorſtellungen — ſelbſt wenn ſie auf Veranlaſſung von außen kämen — doch nur ſo, wie ſie ſind und zu unſerem Bewußtſein kommen, in dieſer ihrer Geſtalt und

ihrem Weſen weiter nichts ſind als Beſtimmungen des Ichs innerhalb ſeiner durchaus ſubjectiven Sphäre, und obgleich ſie urſprünglich in einer unterhalb des Bewußtſeins liegenden Sphäre ſich machen, ſo machen ſie ſich doch immer nach den Geſetzen und gemäß der Natur des Ichs. Daher der wichtige Satz: Auch in den allererſten ſinnlichen Anſchauungen und Bildern iſt ſchon die Form des Verſtandes — ſie ſind nicht reine Abdrücke der Dinge. Stellte man ſich z. B. auch vor, die Seele gliche einem Saitenſpiele, welches, um zu tönen, den berührenden Finger erwarte, ſo wird doch immer, auch auf Berührung, die Saite nur den ſchon in ihr liegenden Ton, das Saitenſpiel die in ihm potentialiter liegende Harmonie der Töne entwickeln, der Töne, die gleichſam a priori in den Saiten ſchlummern, und der berührende Finger wird ihnen nichts von ſeiner Natur mittheilen; vielmehr werden wir aus dem Klange der Saite nur auf die innere Beſchaffenheit oder Natur der Saite ſelbſt ſchließen; um wie vielmehr nicht bei einem durchaus lebendigen und ſelbſtſtändigen Weſen, wie das menſchliche Ich.

Auf dieſe Weiſe, und unbeſchadet jener Schranken werden wir immer aus den vorhandenen Anſchauungen und Gedanken nur die wahre Natur des Ichs erkennen können, und alle dieſe Selbſtbeſtimmungen des Ichs werden nur Offenbarung ſeines Weſens ſein. Nicht daß ich überhaupt etwas Beſtimmtes ſehe, ſondern wie ich es ſehe, die Erſcheinung, die mir als Gegenſtand gilt, wird alſo nur der Reflex meiner innern Anſchauungsgeſetze und ihr Product zugleich ſein. Gleichwie die grünen, rothen, gelben Wölkchen, welche das von der Sonne geblendete Auge eine Zeit lang vor ſich ſchweben ſieht, nur eine gewiſſe innere Einrichtung des Sehorgans offenbaren, ſo offenbaren auch die Qualitäten, in welchen die Dinge, ja die ganze Welt vor uns ſich hinſpiegelt, die innere Natureinrichtung unſerer geiſtigen Sehkraft — der Intelligenz. Dieſe Beſtimmungen, die ganze Mannigfaltigkeit unſerer innern Welt, die wir von außen her zu haben vermeinten, müſſen alſo in all ihrer Qualität von innen herſtammen, weil es eben Selbſtbeſtimmungen des lebendigen

Bewußtseins sind. Es sind die im Bewußtsein liegenden, dessen Wesen ausmachenden Lebensgesetze, mit einem Worte, die Natur des Bewußtseins, die als Hemmungen und Bestimmungen der freien Thätigkeit der Vorstellungskraft auftreten. Damit es überhaupt zum Bewußtsein komme, muß es zum bestimmten Bewußtsein, zu bestimmten Vorstellungen kommen, die freie schrankenlose Thätigkeit würde sich gleichsam ins Unendliche verlieren, — gar nichts vorstellen — wenn sie nicht auf die verschiedenartigste Weise sich selbst hemmen, anhalten, festhalten, in ihrem Bilden zu bestimmten Bildern modificiren könnte und müßte. Man sieht also ein, daß, und warum das Bewußtsein überhaupt eine solche Einrichtung, solche Lebensgesetze oder immanente Schranken seines Wesens haben müsse, man sieht davon den Grund im Allgemeinen ein, nämlich damit es nur überhaupt zu einem Vorstellen komme, damit das virtuelle Bewußtsein sich auch actuell oder factisch realisire, damit überhaupt eine Intelligenz, ein Bewußtsein wirklich zu Stande komme, ohne welches und ohne dessen Product — nämlich die ganze Erscheinungswelt — der Mensch überhaupt seine eigentliche Bestimmung, die praktische und moralische, gar nicht erreichen könnte. Daß also Schranken nöthig sind, sieht man a priori ein, warum sie aber gerade so beschaffen sind, daß ihnen zufolge und im Einzelnen jetzt gerade dieses und jetzt jenes sinnliche Object erscheine, dieß ist eben so wenig erklärlich, als es zum allgemeinen und höchsten Zwecke zu wissen nöthig ist; genug, daß der Mensch in jedem Augenblicke Stoff und Gelegenheit vor sich sieht, zu handeln und handelnd seine moralische Bestimmung zu erstreben; einzig nur dadurch erhält das Einzelne seine Bedeutung. — Dieß also sind die von Fichte selbst so benannten „unerklärlichen, absoluten Schranken" der theoretischen Philosophie oder der Wissenschaft; denn hier stößt sie unmittelbar auf die Grenze des praktischen Wirkens — und dieses war dem energischen Manne stets die Hauptsache auch bei seinen transscendentalen Forschungen. Diese absoluten Schranken der Intelligenz oder des Ichs vertraten bei ihm die Stelle jedes äußerlichen Anstoßes oder des von Kant vorausgesetzten Dinges an sich,

und unterſchieden ſich von dieſem nur dadurch, daß ſie nicht außer-, ſondern innerhalb des Ichs, alſo immanent in der eignen Natur des Ichs zu ſuchen ſind, das mithin dadurch ganz frei und unabhängig von Andern blieb — und daß dieſe Schranken zugleich der verborgene Grund ſind, welcher die Vorſpiegelung von Dingen an ſich zur Folge hat, die nun alſo, wie Fichte ſagte, bis auf dieſe Wurzel von ihm in der Philoſophie ausgerottet worden ſeien.

Nach dieſer allgemeinen Charakteriſtik des Syſtems iſt es nun erforderlich, auch über die ſyſtematiſche Anlage, wenigſtens in den Grundzügen, das Nöthige zu berichten. Hierbei iſt nun aber wiederum vorerſt der gewöhnliche Irrthum zu beſeitigen, als habe Fichte dieſes ſein Syſtem in einer völlig ausgearbeiteten, feſten, und ihm ſelbſt gnügenden Form hinterlaſſen. Gewöhnlich wird die erſte Darſtellung dafür genommen, die er in ſeiner „Grundlegung der geſammten Wiſſenſchaftslehre", Weimar, 1794, gegeben hat. Allein dieſe Schrift war eigentlich bloß vorläufig bis zu reiferer Ausarbeitung des Syſtems, als Leitfaden für ſeine Zuhörer beſtimmt, und genügte ihm ſelbſt in der Folge ſo wenig, daß er ſogar den Sprachgebrauch durchaus änderte, und in ſeiner ſpätern Darſtellung nicht einmal von dem Grundwort des Ganzen, von dem berühmten oder berüchtigten „Ich und Nichtich" mehr Gebrauch machte. Er war überhaupt der Ueberzeugung, daß ſeine Lehre ſich in ſehr verſchiedenen Formen darſtellen laſſe (beſonders belehrend ſind hierüber ſeine Briefe an Reinhold), und hat ſie auch wirklich ſelbſt wenigſtens 5 Mal von Neuem dargeſtellt hinterlaſſen, wie man jetzt in den hinterlaſſenen und von ſeinem Sohne herausgegebenen Schriften finden kann.

Weil indeſſen jene erſte Darſtellung doch zuerſt Epoche gemacht hat, und auf ſie in der Folge noch mancherlei Rückſicht zu nehmen ſein wird, ſo möge das Nöthige davon hier folgen.

Das Princip aller Philoſophie, das unmittelbar für uns Gewiſſeſte und Erſte, muß, dem Geſagten zufolge, nothwendig in uns, im Subjecte (im Bereiche der Subjectivität), nicht außer uns zu ſuchen ſein. Wir können aber, nach

Kant, von der geiſtigen Subſtanz unſeres Weſens an ſich eben ſo wenig etwas wiſſen, als von der Subſtanz der Welt überhaupt; es könnte ſich vielleicht gar erweiſen, daß die Vorausſetzung einer ſolchen Subſtanz etwas Ungegründetes ſei, da ſie etwas an ſich Unbekanntes iſt. Mithin dürfen wir (und dieß iſt ein Fundamentalſatz!) auch nicht einmal eine ſolche geiſtige Subſtanz, oder Seele, oder wie man ſie ſonſt nennen mag, zum Ausgangs- oder Stützpuncte des ganzen Syſtems machen. Dasjenige, was ſich uns unmittelbar zu erkennen giebt, iſt gar kein Sein, keine Subſtanz, ſondern eine Thätigkeit, es iſt das Vorſtellen, innerliche Bilden, das Bewußtſein. Subſtanz alſo iſt ihm, wenn er dieſes Wort gebraucht, nur aller Wechſel, im Allgemeinen gedacht; Accidenz iſt ein Beſtimmtes, das mit einem andern Wechſelnden wechſelt*). Unſer Bewußtſein iſt in jedem Augenblicke mit irgend einer beſtimmten Vorſtellung beſchäftigt; dieſe einzelnen Vorſtellungen müſſen wir von dem Begriffe des Bewußtſeins überhaupt abſondern, wenn wir es rein an ſich, als Vermögen, alles Mögliche zu denken, erfaſſen wollen. Eben nur an dem Wechſel der verſchiedenen Vorſtellungen, die ſich nach einander wie vor einem innern Auge vorüber bewegen, merken wir, daß ein ſolches inneres Auge, welches alle nach einander faßt, da iſt, und nicht ſelbſt mit dieſen Bildern vorübergeht. Das Bewußtſein iſt alſo vielmehr der Centralpunct, in dem ſich alle Vorſtellungen vereinigen; es iſt das Vermögen, die Kraft, welche ſieht, es iſt eigentlich das Sehen ſelbſt. Dieſes Bewußtſein nun, oder die Intelligenz, oder das Ich, iſt oder wird das, was es potentialiter iſt, actualiter eben nur dadurch, daß es von ſich weiß, daß es ſich ſich ſelber vorſtellt; alſo erſchafft es ſich gewiſſermaßen ſelbſt, das Wiſſen macht ſich zum Selbſtbewußtſein; und dieß iſt diejenige erſte Thatſache, die unmittelbar gewiß iſt, wozu es keiner Ausmittelung durch Schlüſſe, keiner Beweisführung bedarf.

Dieſes Selbſtbewußtſein alſo kommt dadurch zu Stande, daß das Ich ſich ſelbſt vorſtellt; man kann alſo hierbei un-

*) Wiſſenſchaftslehre. Neue Aufl. S. 73.

terſcheiden: erſtens das Ich, als vorſtellendes Subject, von dem Ich als Object oder vorgeſtelltem Ich — das Vorſtellende von ſeiner Vorſtellung; zugleich aber ſehen wir, daß beide ihrem Inhalte nach Eins und Daſſelbe ſind. Das Ich iſt hier Anſchauung in activer und paſſiver Bedeutung dieſes Wortes zugleich, d. i. das Anſchauen und auch das Angeſchaute. Noch aber iſt dieſes Selbſtbewußtſein ganz leer, d. h. das Ich weiß nun wohl von ſich, daß es ein Anſchauen iſt, mehr aber weiß es von ſich noch nicht; es ſtellt ſich ſelbſt nur gerade als ein Sehen vor, dabei aber noch nichts, was es ſähe, ſondern nur eben die Thätigkeit, das leere Schauen ſelbſt.

Der erſte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre alſo iſt dieſer: Es findet ein Bewußtſein ſeiner ſelbſt ſtatt, oder: das Ich ſtellt ſich ſich ſelber vor, — das Subject Ich hält ſich ſein eignes Bild als Object vor, macht ſich ſelbſt zum Objecte ſeines geiſtigen Schauens, oder, wie Fichte es ausdrückt: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt. Dieß iſt die Urthat alles Wiſſens.

Die zweite mit der erſten unmittelbar verbundene und unabtrennliche Handlung des Bewußtſeins iſt die, daß das Bewußtſein ſein Selbſt jedwedem Andern entgegenſetzt, ſich als eine beſtimmte Vorſtellung von allem Andern, was nicht dieſe Vorſtellung iſt, unterſcheidet, ja daß es erſt durch dieſen Gegenſatz ſich vollkommen inne wird. Das Ich ſetzt ein Nichtich, von dem es jedoch nur ſo viel weiß, oder wobei es noch nichts weiter denkt, als daß dieſes Nichtich der einfache Gegenſatz vom Ich, es alſo nicht ſelbſt iſt.

Durch dieſe zwei erſten Grundſätze ſind entgegengeſetzte Begriffe gegeben; dieſe ſollen aber in einem und demſelben Bewußtſein vereinigt werden; die Art, wie dieß geſchieht, iſt ein beſonderes drittes Grundgeſetz des Denkens, nämlich das der gegenſeitigen Beſchränkung dieſer beiden Vorſtellungen; Ich iſt das, was Nichtich nicht iſt, und Nichtich iſt das, was das Ich nicht iſt. Beide ſollen ſich im Bewußtſein entgegengeſetzt ſein, ohne daß dadurch die Einheit des Bewußtſeins aufgehoben wird; die Formel heißt nun: Das Ich ſetzt ſich als beſtimmt (beſchränkt) durch

Nichtich, d. h. das vorhin als reines oder leeres Bewußtsein noch ganz bestimmungslos gedachte Vermögen des Wissens hat in sich aufgenommen eine Bestimmung, nämlich die Vorstellung eines Nichtich (eines Andern, einer Welt), so jedoch, daß es sich auch zugleich dieses seines Denkens dabei bewußt bleibt, es hat sich zu einer Vorstellung qualificirt, mit dem Bewußtsein, daß diese Vorstellung oder innere Selbstbestimmung nur seine eigne Vorstellung, nur eine Modification seiner selbst ist. Je mehr nun das Bewußtsein in dieser seiner Vorstellung gleichsam absorbirt ist und aufgeht, desto weniger kommt es dazu, sich seiner eigenen Thätigkeit, seiner selbst, dabei bewußt zu werden; und je mehr es hinwiederum auf sich sebst, als Thätigkeit, reflectirt, desto weniger versenkt es sich in die bestimmte Vorstellung oder den Gegenstand, den es sich vorstellt.

Dieß Alles ist eigentlich nur die wissenschaftliche, von Fichte erfundene Form für den obigen populären Ausspruch, daß das Bewußtsein, das Vorstellen oder innerliche Bilden und Schauen, eine reine Productivität aus sich selbst ist. Der Idealismus geht davon aus: Das Ich und das Nichtich — das denkende Subject und die objectiv gedachte Welt, — bestimmen sich gegenseitig; erstlich also setzt, d. h. erkennt das Ich sich als bestimmt durch das Nichtich; d. i. das Ich als Intelligenz leitet allerdings seine passiven Zustände, in die es durch das Nichtich versetzt zu werden scheint, als unfreiwillige Modificationen seiner selbst, zunächst zwar aus einer gewissen Gegenwirkung des Nichtichs, der Welt, ab; dieses Nichtich ist aber doch nur, zufolge des zweiten Grundsatzes, ein Product des Ichs, eine — freilich nothwendige und unwillkührliche Gegensetzung, aber doch eine Gegensetzung, die vom Ich nach seinen innewohnenden Denkgesetzen selbst vorgenommen wird; also wird das Subject oder das Ich auch selbst von allen diesen Gegenwirkungen, die aus jener ursprünglichen Gegensetzung resultiren, der mittelbare Urheber sein und dieselben aus seinem eignen Vermögen und seiner Activität in letzter Instanz abzuleiten haben. Daß sich das Ich Objecte, Nichtiche vorstellt, bleibt immer seine eigene Thätigkeit, wenn diese Thätigkeit auch nicht als

eine willkührliche gelten kann; willkührlich freilich ist sie nicht, sondern nothwendig, aber nothwendig nur aus seinen eigenen innern Denkgesetzen, seiner Natur, oder aus der ursprünglichen Bestimmung und eigenthümlichen Beschaffenheit seiner selbst herstammend, wobei also das Ich immer schlechthin frei, d. h. unabhängig von allem Andern, von allem äußeren und fremden Einwirken bleibt.

Setzen wir noch diejenige Stelle aus seinen Schriften hinzu, in welcher er sich über seinen Idealismus am deutlichsten ausgesprochen hat, und welche besonders deßwegen merkwürdig ist, weil daraus zugleich erhellt, wie Fichte den Begriff des Seins, des Substantiellen — im Gegensatze zum Thätigen und Denken — faßte, und wie jener Begriff ihm nach und nach ganz in diesen sich auflösen mußte. (Fichte's und Niethammer's philos. Journal, 5 Bd. 1. Hft. S. 34 fgd.) „Der Idealismus erklärt die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes und Höchstes ist, dem nichts vorher geht, aus welchem ein Leiden derselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen, zu, weil dieß das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun und absolut nichts weiter, nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles Uebrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden bestimmte Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekannter Maßen im Bewußtsein vorkommen. Aber von einem in sich ganz unbestimmten Wesen läßt sich nichts Bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz

des Grundes findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln; denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns. Es giebt also nothwendige Gesetze der Intelligenz. Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln (Denken) die Schranken ihres eigenen Wesens. In wie fern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige, bestimmte und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische oder auch der transscendentale. Ein transscendenter (ganz bodenloser) Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie so eben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist."

Besonders wichtig ist in Bezug auf die Lehre vom Sein noch folgende Stelle aus einer Schrift Fichte's vom Jahre 1801, welche den Titel führt: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen." Hier heißt es S. 22 fgd.:

„Es ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre, zu zeigen, wie die unwillkührlichen Vorstellungen, das Sehen, Hören u. s. w., überhaupt aus eigener Thätigkeit hervorgehen, also die Vorstellungen nach Denkgesetzen a priori zu construiren. Es bleibt (der Wissenschaftslehre) gar kein

fertiges Sein gegenüber ſtehen, ſie leidet keine fertige abſolute Gegebenheit, nichts, was als abſolut, als Ding und Sein uns erſcheint. Sie zeigt vielmehr das Werden auf, zieht in's Licht des Bewußtſeins hervor, wie wir ſelber die Vorſtellung zu Stande gebracht. Sie löſet alſo alles Sein auf und macht es flüſſig; es verſchwindet ihr alles Sein, als Ruhendes, ſie ſchaut nur ihrem eigenen Machen (Conſtruiren) zu, und erkennt ſo auch alle Gegenſtände als eigene Producte des Bewußtſeins und Denkens." Daß iſt, und nur das iſt (ſagt er an einer andern Stelle) das Merkmal, daß man auf dem rechten Wege philoſophire, wenn man gar kein Auge mehr hat für das fertige, gegenſtändliche Daſein, ſondern nur für das Werden — wenn uns Alles, was iſt, ſich erſt innerlich vor unſerem Auge conſtruirt; nur ſo gewinnt man die Einſicht in das Werden und Weſen, in das innere und wahrhafte Leben des Geiſtes. Faßt man einmal das Denken und Vorſtellen als völlige Activität, ſchließt man das Bewußtſein abſolut in ſich ſelbſt ab, beharrt man auf dem Satze, daß nichts in daſſelbe eintreten könne, als was Gewußtes, Vorgeſtelltes, Selbſtgebildetes — mit einem Worte — ideell iſt, — und iſt dieſes ohne Widerrede Product des Bewußtſeins ſelbſt, — ſo bleibt nur übrig, alle Vorſtellungen ſowohl als Anſchauungen ohne Ausnahme für eigne Schöpfungen zu erklären, und dann nur den Grund im Ich aufzuſuchen, warum wir dem Einen objective Realität, dem Andern nicht zuſchreiben. Das Sein — die objective Realität — kann ſelbſt für uns bloß gedachtes Sein, gedachte Realität, ſein, von uns gedachte, mithin in dieſem Sinne ſelbſtproducirte. Haben wir nun das Geſetz erkannt, wonach dieſe Conſtruction und Projection geſchieht, ſo müſſen wir auch mit völliger Ueberzeugung zugeſtehen: die Objectivität und Realität, das Sein ſelbſt, iſt nur eine ſubjective Vorſtellung; wir kennen die optiſchen Geſetze, wonach dieſer Schein hervorgebracht wird; vor dem höheren Bewußtſein aber verſchwindet alles objective Daſein, als wirkliches, ganz; nichts bleibt als wahrhaft Wirkliches übrig, als eben das Wirken in uns, bloß das, wovon wir ausgingen,

nämlich die ſubjective Thätigkeit; es giebt nur Denken, Vorſtellen, Bilden, eine an gewiſſe ihr ſelbſt inwohnende Geſetze gebundene Thätigkeit; dieſe Geſetze ſind nichts Anderes als die ſich gleichbleibende Art und Weiſe dieſer freien Thätigkeit, und dieſe Thätigkeit ſelbſt iſt das Abſolute und allein Wirkliche.

Achte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Es bleibt uns nach der summarischen Darstellung der eigentlichen älteren Wissenschaftslehre, wie sie in dem letzten Vortrage versucht worden ist, nun noch die nöthige Rücksicht auf den praktischen Theil jenes Systems und namentlich die Frage übrig, wie von jenem Resultate der Erkenntnißtheorie weiter zu einer übersinnlichen Welt und einem religiösen Glauben oder Wissen zu gelangen sei.

Hierüber konnte sich Fichte in Uebereinstimmung mit seiner damaligen Theorie nicht füglich anders ausdrücken, als es in dem bekannten Aufsatze geschah, welcher confiscirt wurde und Fichte's Entfernung von Jena zur Folge hatte. (Er steht im 8ten Bande des von Fichte und Niethammer herausgegebenen philosophischen Journals, v. J. 1798.) Aus der Betrachtung der Welt, wie sie unseren Sinnen vorliegt, kann man keinen Beweis für das Dasein der Gottheit führen, auch nicht auf die Eigenschaften derselben schließen, denn diese Welt selbst hat aufgehört, dem transscendentalen Idealisten gegenüber als ein selbstständiges Wesen zu existiren, „sie ist nichts weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen Handelns, als bloßer Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind." Während der gemeine Menschenverstand sie als außer sich und von sich völlig unabhängig, also selbstständig, für sich absolut da stehen sieht, erkennt der Idealist in ihr nur den Reflex seiner eignen Geistesthätigkeit; sie ist ihm also nicht mehr ein selbstständiges Etwas; sie hat sich mit allen sogenannten Dingen an sich in ein Product seines

Ichs verwandelt, freilich in ein unwillkührliches Product des Ichs, denn dieses selbst findet sich durch seine Natur genöthigt, ein Nichtich, das ganze ihm gegenüberstehende Bild der Welt, zu setzen. Es findet sich dazu genöthigt durch eine ihm selbst auf unbegreifliche Weise inwohnende Bestimmung, durch den Trieb seines Wesens, seine Natur-Bestimmtheit oder Schranke, wie es Fichte ausdrückt. Diese aus ihm hingespiegelte Welt ist aber doch ebendeßhalb als nichts Anderes zu betrachten, denn als die Offenbarung, als der Effect dieser innern Naturbestimmung des Ich's, aus der sie eben hervorgeht. Man kann also, dieß ist klar, aus der Beschaffenheit dieses Weltbildes, welches eigentlich nur Abbild des Ichs ist, nicht so auf einen überweltlichen Schöpfer dieser Welt schließen, wie diejenigen thun, welche die Welt als eine gegenständliche Wirklichkeit betrachten. Der Idealist sieht im Weltbilde nur sein eignes Product, fragt er also nach dem Schöpfer desselben, so_findet er sich selbst, seine Vorstellungskraft und seine ihm inwohnenden Vorstellungsgesetze. Der Mensch also kommt auf diese Weise nie über sich selbst hinaus, nie zu dem, was er sucht, zu einer Gottheit. Das einzige Reale, der nächste Urgrund, woraus ihm Alles hervorgeht, ist die subjective Thätigkeit, das Ich, und das ihm scheinbar Vorschwebende ist, in so fern es Gewußtes ist, doch nur Modification dieser Thätigkeit selbst, denn so nahe auch hier wiederum die Bemerkung liegt, daß doch die dem Ich von Natur angethanen Fesseln oder Schranken, seine Naturbestimmung, von einer außer und über ihm schwebenden Macht herrühren müssen, so ist dieselbe doch schon oben einfür allemal durch die Gegenbemerkung zurückgewiesen worden, daß selbst diese Schranken, in so weit wir derselben innewerden, als Innegewordenes, Gefühltes oder Gewußtes subjective Wahrnehmungen, also Producte des Ichs sind und bleiben, in so fern sie aber nicht wahrgenommen werden, in der That gar nicht vorhanden sind.

Das einzig unmittelbar Reale*) also ist die reale Kraft

*) Das System der Sittenlehre nach dem Principien der Wissenschaftslehre von J. G. Fichte. Jena und Leipzig, 1798. Vorrede S. VII fgd.

des Ichs als Handelndes, Thätiges, oder vielmehr das Ich ist eben diese wirksame Thätigkeit, dieses Leben; es ist ein Erschaffen aus sich heraus aller Thätigkeiten, sowohl der sogenannten Willens- als der Vorstellungsacte; was diese Kraft wirkt, das weiß sie auch, oder kann es wenigstens zum Bewußtsein bringen, und was sie weiß, das hat sie auch selbst gewirkt; denn was wir nicht selbst wirken, davon kann es auch kein Bewußtsein geben. Es ist eine und dieselbe Kraft, die aber eben in diesem Bewußtsein bald von Seiten ihrer bloßen Thätigkeit, als Wirken, bald von Seiten ihrer Reflexion auf sich selbst, oder als Wissen aufgefaßt, mithin bald als reelle Kraft, die als solche wirkt, ohne es zu wissen, und bald als Wissen allein vorgestellt wird. Diese Trennung des an sich durchaus Einen, Ununterschiedenen, in Subject und Object macht eben das Bewußtwerden aus; Wissen und Sein sind also im Grunde gar nicht getrennt, sondern werden es erst im Bewußtsein; das, was getrennt wird, die an sich ungetrennte Urkraft ist das Absolute — mit anderen Worten: die menschliche Thätigkeit selbst ist das Absolute, ist das in jedem ihrer Acte sich selbst spiegelnde Wirken. Indem nun vor dem gewöhnlichen Bewußtsein die Thathandlung, durch welche etwas Bestimmtes vorgestellt wird, dem Bewußtsein dieses Etwas vorherzugehen scheint, oder mit andern Worten: weil ich mir einer Vorstellung nicht eher bewußt werden kann, als nachdem ich sie vorgestellt, in mir erschaffen habe, sodann aber diese Vorstellung auch mir gleichsam dauernd vorhalte, während ich sie betrachte, so erscheint diese Thätigkeit gleichsam zweier verschiedener Kräfte zu bedürfen, man möchte sagen, zweier geistigen Hände; mit der einen wird sie gefaßt und vorgehalten, mit der andern betastet und untersucht. Vergißt man nun, daß dieß eine und dieselbe Kraft ist, so unterscheidet man zwei, und das hingehaltene Object (welches eigentlich nichts ist als die in einem gewissen Acte angehaltene Thätigkeit selbst), dieses Object scheint der Grund zu sein, der mein Anschauen und Wissen, der die Intelligenz bestimmt, und das Subjective wird von dem Objectiven abhängig; denn der nächste Grund seiner materiellen Bestimmtheit liegt eben in dem, was ihm vorschwebt, was es sich im

eigentlichſten Sinne des Wortes einbildet, daher das Subjective als bloßes leidentliches Aufnehmen, als Erkennen, keineswegs als thätiges Hervorbringen ſich erſcheint.

Das Ich alſo, oder die abſolute Thätigkeit zeigt ſich uns in Wahrheit nur als Grund und Urheber aller ſeiner Modificationen, und wir können von ihm weiter nichts ausſagen, als daß es ſei Spontaneität, daß ſein Weſen Selbſtſtändigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit von allen fremden Eindrücken und Beſtimmungen ſei; daß alle Beſtimmungen und Beſchränkungen, die im Bewußtſein vorkommen, eben nur in ihm ſelbſt ſind, nicht von außen herrühren, daß es alſo, ſo wie es iſt, völlig unabhängig — alſo wenigſtens negativ frei und, weil Alles, was es zu beſtimmen ſcheint, eben ja nur erſt von ihm ſelbſt Producirtes iſt — auch poſitiv frei iſt.

Dieſes freie Wirken aber, fährt er fort, iſt deßhalb in ſich ſelbſt nicht unbeſtimmt, es hat, es ſetzt ſich ſelbſt ſeinen Zweck; nur erhält es denſelben nicht von außen her, ſondern ſetzt ihn durch ſich ſelbſt. Ich ſelbſt und mein nothwendiger vernünftiger Zweck ſind das Ueberſinnliche und Höhere. Fichte nimmt alſo hier einen Zweck, Selbſtzweck des Ichs an, über welchen hinaus ſich nicht weiter gehen und ſpeculiren laſſe. Er denkt ſich ihn als die unmittelbare vernünftige Natur, die Vernunft in concreto, als das eigne wahre Weſen des menſchlichen Geiſtes, als den einzigen realiſtiſchen Punct, welchen man in ſeinem Syſteme antrifft; und weiter fragen zu wollen, warum und woher dieſer Zweck? hieße ſo viel, als fragen, warum das Wahre wahr, warum das Undenkbare denn nicht auch zugleich denkbar ſei. Kurz, dieſer Zweck iſt das innerſte und tiefſte Wahre unſerer Natur ſelbſt, das Eigenſte, was wir haben, was wir ſelbſt ſind, was wir wünſchen und wollen. Was wir demgemäß anſtreben, erſtreben wir um unſerer ſelbſt willen, wir möchten nicht anders, auch wenn wir könnten, es iſt alſo kein aufgedrungener, ſondern ein vom Ich ſich ſelbſt geſetzter Zweck, und indem dadurch ausgeſprochen wird, was es ſoll, ſpricht es nur ſelbſt aus, was es eigentlich will; es iſt ein kategoriſcher Imperativ, aber nicht von außen her, ſondern aus

der innerſten Tiefe des eigenen Weſens, es iſt, ſo zu ſagen, das Dehnen und Sehnen der eigenen Natur nach ihrer Entwickelung; und ebendeßhalb kann nach keinem höher liegenden Grunde gefragt werden; der abſolute Grund findet ſich in der Ichheit ſelbſt. Das Ich iſt alſo, um einen Leibnitziſchen Ausdruck zu brauchen, **virtuellement** immer mehr, als es **effectivement** (**réellement**) iſt; es entwickelt Alles aus ſich ſelbſt, weil es urſprünglich — **potentialiter** — unbewußt, Alles ſchon in ſich trägt, deſſen es ſich erſt, wenn es zur factiſchen Entwickelung kommt, bewußt wird; und die Wiſſenſchaftslehre ſtellt alſo nur die Art und Weiſe dieſer Selbſtentwickelung des Bewußtſeins dar, wie es ſich ſelbſt nach und nach auf ſeinen Inhalt beſinnt. So fern derſelbe als noch nicht völlig entwickelt, ſondern nur **potentialiter** vorhanden iſt, heißt er Selbſtzweck, und es kommt alſo nur darauf an, daß das Ich jenen ihm durch ſein eigenes Weſen geſetzten Zweck wahrhaft ergreife, und ſo wie es ſelbſt durchaus Handeln, durchaus Spontaneität iſt, ihn ſo auch durch wirkliches Handeln realiſire. Wenn das Ich dieſen ſeinen Selbſtzweck nicht begriffe, ſondern verläugnete, ſo verläugnete es ſich ſelbſt; denn eben dieſer Zweck iſt ſein Weſen; es muß alſo **eo ipso** ſeine Ausführbarkeit als möglich annehmen, denn etwas als Zweck ſich vorſetzen, heißt nur mit andern Worten: etwas in's Künftige als wirklich, alſo überhaupt als möglich vorausſetzen. Daher der Satz: was ich ſoll, das kann ich auch. Kann und darf ich nun gar nicht an der Ausführbarkeit deſſen zweifeln, was meine wahre, d. h. moraliſche, Natur erheiſcht, ſo erhält dadurch auch ſogleich die ganze Scheinwelt der ſinnlichen Dinge (die bisher nur als ein völlig zweckloſes, unbegreifliches, nichtiges und ebendeßhalb trügeriſches Gaukelſpiel erſchien) auf dem praktiſchen Standpuncte erſt ihren Zweck, ihre Bedeutung und gleichſam die Weihe der Nothwendigkeit, welche die Theorie allein ihr nicht zu geben vermochte. Zwar wird auch unter dieſem moraliſchen Geſichtspuncte nicht etwa die Wirklichkeit der objectiven Welt, ſo wie der Realiſt und gemeine Menſchenverſtand ſie denkt, wie mit einem Zauberſchlage hergeſtellt — dieß hieße die ganze vorhergehende Theorie als etwas Ueberflüſſi-

ges und Falſches gänzlich zurücknehmen und auf dem praktiſchen Standpuncte vernichten, was auf dem theoretiſchen mühſam aufgebaut worden iſt, und wäre der alte Fehler Kant's, der ſich der moraliſchen Anſicht bediente, um den theoretiſchen Zweifel zu entkräften: — ſondern hier wird uns nur der Zweck klar, warum uns überhaupt unſerer Natur gemäß eine Welt erſcheinen müſſe; dieſe Erſcheinung iſt das einzige Mittel, d. h. die Bedingung zur Erreichung unſeres Selbſtzwecks, denn ohne eine ſolche Erſcheinung könnte es ja zu gar keinem beſtimmten Handeln kommen, was doch unſere abſolute Beſtimmung iſt. Wirkſamkeit überhaupt, und ſo auch die Wirkſamkeit des Ichs kann gar nicht gedacht werden ohne den Gegenſatz von Innen und Außen, Subject und Object, von etwas, wovon aus, und etwas, auf was hin ſie gehen muß. Alles alſo, was in dieſer Erſcheinung enthalten iſt, von dem abſolut durch mich ſelbſt geſetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoff der Welt an dem andern, das Alles ſind, wie z. B. mein eigener Körper, vermittelnde Glieder der Erſcheinung, und ſonach ſelbſt Erſcheinungen. Das einzige rein Wahre und Wirkliche iſt und bleibt nur meine Selbſtſtändigkeit und Freiheit, deren inwohnende Schranken nur die Form des menſchlichen Bewußtſeins, die der intelligenten Seite unſerer Thätigkeit ſind. „Dieſe ſind und bleiben freilich ihrer Entſtehung nach unbegreiflich, aber was verſchlägt dir dieß auch, ſagt die praktiſche Philoſophie; die Bedeutung derſelben iſt das Klarſte und Gewiſſeſte, was es giebt, ſie ſind deine beſtimmte Stelle in der moraliſchen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmſt, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es iſt die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck deſſen, was du ſollſt, da du ja (überhaupt) ſollſt. Unſere Welt iſt das verſinnlichte Materiale unſerer Pflicht, dieß iſt das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundſtoff aller Erſcheinung." „Es iſt alſo nicht ohne Grund und Zweck, daß ſie uns die Welt ſtets als reell aufdringt. Mit derſelben Unwiderſprechlichkeit und Wahrheit, wie unſere eigene Natur im Pflichtgebot ſich als Gewiſſen ankündigt, kündigt

ſich auch die Realität der Welt als ſolche an, da nur in ihr und mittels ihrer jener höchſte Zweck des Daſeins ſich bethätigen kann." Die Realität der Welt beruht alſo, wie wir ſehen, nicht auf einem Wiſſen, ſondern auf einem Glauben, der ſeinerſeits wieder in der Nothwendigkeit wurzelt, das Pflichtgebot zu realiſiren, welches ſich ohne eine ſolche Welt nicht realiſiren läßt. Dieſe ganze aus der urſprünglichen Einrichtung unſerer Natur ausgeborne Welt bleibt alſo zwar das Spiegelbild unſerer verborgenen Natur und iſt die Offenbarung derſelben; das Ganze aber iſt eine durchaus moraliſche Anordnung und dient moraliſchen Zwecken. „Dieß nun iſt der wahre Glaube, und dieſe moraliſche Ordnung iſt das Göttliche, das wir annehmen."

„Dieß iſt aber auch der Glaube ganz und vollſtändig. Jene lebendige und wirkende moraliſche Ordnung iſt eben Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern faſſen." D. h. wir vermögen überhaupt gar nichts Göttliches weiter wahrzunehmen, als eben dieſe in uns ſelbſt liegende und in und durch uns wirkende Ordnung. Wollten wir etwa ſchließen, daß, wo Ordnung ſich kundgebe, doch ein Ordner vorauszuſetzen ſei, ſo ſind wir zu dieſem Schluſſe hier keineswegs berechtigt*); denn „dieſer Schluß wird durch Verſtand gemacht, lediglich auf dem Gebiete der ſinnlichen Erfahrung, um das fließende Phänomen an ein beſtehendes Subſtrat anzuknüpfen, welches ſtets körperlich iſt. Hier ſoll bei dem Fließenden, dem reinen Handeln, ſtehen geblieben werden; denn dieß iſt ſelbſt das unmittelbare hier allein giltige Schema, und wer jenen Schluß macht, ſucht und erhält unvermeidlich ein beſtehendes körperliches Subſtrat für das reine Handeln der Gottheit." „Nennt man Gott einen Geiſt, ſo legt man ein in der Zeit Ausgedehntes (ein Dauerndes) in ihn, um das Mannigfaltige des Handelns darin als zu ſeiner Einheit zu fixiren; Geiſt oder Seele hat bloß negativ einen Sinn, es heißt ſo viel

*) Der Herausgeber des philoſophiſchen Journals gerichtliche Verantwortungsſchriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. Jena, 1799. S. 43 fgd.

und nichts mehr als Nichtkörper. Es ist dieser Ausdruck ein Nothbehelf unseres Denkens, das erst alles sinnlich Beharrende, Materielle, hinweggedacht, und dann doch etwas an die Stelle des Subjects setzt, das nicht eigentlich sein soll, und doch sein soll; aber als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Ausdruck ist er ganz unbrauchbar.

Die Ordnung aber, das herrschende Gesetz, kann und muß gedacht werden als absolut, es braucht keinen höheren Erklärungsgrund. Glaubte man, ein persönliches Wesen hinzu denken zu müssen, durch welches dieses Gesetz gegeben, diese Ordnung gehandhabt würde, so müßte man doch in diesem persönlichen Wesen eben wieder diese Ordnung, als Willen, Wirkungsweise, heilige Macht — oder sonst unter irgend einem abstracten Begriffe voraussetzen, und dieser bliebe mithin immer wieder das Erste und Höchste, das Absolute, was gesucht und vorauszusetzen wäre. Zudem aber ist die Voraussetzung eines persönlichen Gottes, so wie sie gewöhnlich gemacht wird, nichts als ein Anthropomorphismus, Uebertragung menschlicher Schranken und Unvollkommenheiten auf Gott, und verwickelt in Widersprüche. — So zeigte Fichte, daß die Vorstellung eines göttlichen Bewußtseins, einer Persönlichkeit und einer Außerweltlichkeit nichts als unziemliche Beschränkungen seien, wodurch das höchste Wesen nur verendlicht und zu unseres Gleichen gemacht würde, indem diese Begriffe nothwendig die Vorstellung einer räumlich und zeitlich ausgedehnten Substanz in sich schlössen, die ein- für allemal unpassend für die Gottheit sei. Unser Denken ist überhaupt schematisch, d. i. constructiv, bildend; des Uebersinnlichen werden wir uns bewußt lediglich unter dem Schema des Handelns, der Thätigkeit; des Sinnlichen unter dem Schema der Ausdehnung, Körperlichkeit. Gott nun ist zu denken nach dem ersten Schema „als eine Ordnung von Begebenheiten, keinesweges aber als eine Form der Ausdehnung*); man

*) Ebend. S. 37. 40. Vergleiche: J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. Sulzbach, 1830. 1ster Theil. S. 346. u. 2ter Thl. S. 306.

kann von ihm nicht ſagen: er iſt Subſtanz oder Etwas; denn das hieße nach unſerem Syſteme: er iſt eine ausgedehnte Materie, und läßt ſich ſehen, hören u. ſ. w." „Er iſt kein Sein, ſondern ein reines Handeln, d. i. Leben und Princip einer überſinnlichen Weltordnung, gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, ſondern ein reines Handeln bin, ein pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener überſinnlichen Weltordnung." „All unſer Denken," fährt er fort, „iſt ein Beſchränken, und eben in dieſer Hinſicht heißt es begreifen, zuſammengreifen aus einer Maſſe von Beſtimmbaren, ſo daß immer außerhalb der gezogenen Grenze noch etwas bleibe, das nicht mit hinein begriffen iſt, und alſo dem Begriffe nicht zukommt. Alle Realität, die wir faſſen, iſt nur endlich, und ſie wird es dadurch, daß wir ſie faſſen. Alles, was für uns Etwas iſt, iſt es nur, in wie fern es etwas Anderes auch nicht iſt, alle Poſition iſt nur möglich durch Negation, wie denn das Wort Beſtimmen ſelbſt nichts Anderes bedeutet, als Beſchränken." Es iſt alſo klar, daß Gott aufhört, unendlich zu ſein, ſobald er zum Object eines Begriffs gemacht, ſobald er beſtimmt vorgeſtellt, begriffen werden ſoll. „Will man alſo Gott Bewußtſein nennen, ſo giebt man ihm die Schranke des menſchlichen Bewußtſeins; denkt man dieſe hinweg, ſo bleibt eben ein uns ganz unbegreifliches Wiſſen übrig, und dieſes möchte wohl Gott, der, ſo zu ſagen, in dieſem Sinne lauter Bewußtſein, Intelligenz, geiſtiges Leben und Thätigkeit iſt, zukommen, nur daß man dieſes nicht begreifen kann, und deßhalb ſich lieber dieſer annähernden Begriffsbeſtimmung ganz enthält, in philoſophiſcher Strenge ſich auch ganz enthalten muß; denn jeder Begriff von der Gottheit würde ein Abgott." Ebendarum kann es auch keine eigentliche Beweiſe von Gottes Daſein geben, weil Beweiſe nur vermittelte Erkenntniſſe ſind. Der Glaube aber an eine überſinnliche Welt iſt eine unmittelbare Wahrheit. Das Poſtulat einer überſinnlichen Weltordnung iſt vielmehr das erſte und einzige Anſich, was dem Menſchen gegeben iſt, iſt das einzig wahrhaft Abſolute. —

Es zeigt ſich alſo, daß Fichte dem Glauben Jacobi's auf dieſem höchſten Standpuncte in der That ſo nahe ſtand,

als er in seinen Briefen an denselben immer behauptete. Es zeigt sich aber auch zugleich hierin schon wieder die Grundlage zu einer höheren Ansicht, zu welcher er sich alsbald in den erneuten Darstellungen seiner Wissenschaftslehre erhob.

Suchen wir uns nun über das Ganze zu eigener Beurtheilung emporzuheben, so erscheint uns Fichte's System als ein Idealismus, dessen Tendenz ursprünglich auf die Erklärung des Begriffes der objectiven Realität ausging — wie im Grunde alle Philosophie — hier nur gepaart mit der durchaus klaren Einsicht, daß nichts Objectives als solches, nicht einmal eine unmittelbare Einwirkung von irgend etwas Objectivem in's Bewußtsein eindringen könne, sondern daß alle Kunde vom Vorhandensein eines Anderen, jede Anschauung, Vorstellung und Abbildung von einem Gegenstande eben nur ein Wissen davon, nicht aber der Gegenstand selbst sein könne. Die Klarheit dieser Einsicht machte einen strengen Idealismus unvermeidlich, dem zufolge der Ausgangs- und Stützpunct alles besonderen Wissens und Fürwahrhaltens nothwendigerweise nur subjectiv im Bewußtsein aufgesucht werden kann und muß. Dieses Bewußtsein, diese geistige Thätigkeit ist das einzige sich unmittelbar selbst in sich selbst Wahrnehmende, und Alles, was es wahrnimmt, ist schon in ihm als Vorgestelltes, ist nichts weiter als seine eigene Modification oder Bestimmung und Veränderung; das Bewußtsein oder das Ich ist sich selbst sein Object und hat kein anderes unmittelbares Object, als sich selbst; es ist also Subject-Object oder Selbstobject, und mit sich und für sich ganz allein; es muß sich als solches von aller Welt ganz isolirt betrachten, sonst mischt es die auf immer abgewiesene Vorstellung eines unmittelbaren Einflusses in's Bewußtsein von außen wieder ein. Diesen Einfluß und mit ihm zugleich, wie natürlich, alle Duplicität und allen Dualismus auf's Strengste abzuweisen, war Fichte's erste Regel und Aufgabe, indem durch diese im Princip gesetzte Unbegreiflichkeit und Zweiheit alle Einheit des Erklärens und mithin die ganze Philosophie unmöglich gemacht wird. Alles zuletzt aus einem Princip zu erklären, das Ganze als Ganzes auf die

Einheit des Bewußtſeins zurückzuführen, das iſt ja eben die Forderung und Bedeutung alles Erklärens ſo wie aller Einſicht. —

Das alſo rein von aller Welt iſolirte Ich mußte darauf ausgehen, alle Modificationen des Bewußtſeins nicht etwa bloß als ſchlechthin in oder an ihm vorhandene Beſtimmungen, wie Accidenzen in der Subſtanz zu faſſen, ſondern zugleich — oder vielmehr allein — als Wirkungen des Bewußtſeins, als Producte und Selbſtbeſtimmungen der abſoluten Selbſtthätigkeit anzuerkennen; alle Vorſtellungen ſollten nicht nur als etwas im Geiſte Vorhandenes begriffen werden, ſondern als aus dieſes Geiſtes freier Schöpferkraft hervorgegangene Thätigkeit oder Producte; ſie ſollten als Bewirktes aus der reinen Activität, als ihrem einigen Grunde erklärt werden. Das Ich mußte dabei verharren, es allein ſei das erſte und das einzige unmittelbar Reelle, in ihm ſei alle Totalität der Bedingungen zu finden, es ſei der Inbegriff von Allem, der ſchlechthin unabhängige und freie, d. i. abſolute Schöpfer für ſich und von Allem, was in ihm vorgeht.

Hier nun aber ſtoßen wir ſogleich an. Wenn dieſes abſolute Ich auf oben angegebene Weiſe das wahre Subject-Object iſt, weil es den beiden erſten Grundſätzen des Syſtems zufolge ſich ſelbſt im Gegenſatz zum Nichtich ſetzt, d. h. ſich ſeiner ſelbſt nur durch und im Gegenſatz zu allem Andern zuerſt bewußt wird, außer dieſem Gegenſatze aber gar kein Selbſtbewußtſein entſteht — ſo folgt, daß beide Theile des Gegenſatzes, das Ich und das Nichtich, gleich nothwendig geſetzt werden müſſen, daß, wenn man das Ich aufhöbe, auch ſogleich das Nichtich verſchwinden würde, und umgekehrt, daß mit der Aufhebung des entgegengeſetzten Nichtichs auch zugleich das Ich nicht mehr im Bewußtſein unterſchieden, d. h. als ſolches gar nicht mehr da ſein würde. Es kann das Eine ſo gut wie das Andere nur zugleich mit ſeinem Andern, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtſein des Gegenſatzes, im Bewußtſein feſtgehalten werden, und es iſt gar kein Grund vorhanden, das Nichtich nachher für minder abſolut und nothwendig zu erklären, als das Ich. Allein

eben die Bemerkung, daß überhaupt jedwedes Beſtimmtes bloß durch ſeinen zugleich mit im Bewußtſein gehaltenen Gegenſatz gedacht und gewußt werden kann, dieſes ganz allgemeine Geſetz war zwar von Fichte beiläufig hin und wieder erwähnt, nicht aber in ſeiner ganzen Bedeutung erkannt und angewendet worden, wie es ſpäter Hegel anwendete. Schloß alſo das Princip Fichte's auch einen Keim der abſoluten Identität oder, wie wir hier ſagen können, des Realismus eben ſo gut ein, als des Idealismus, ſo wurde doch das objectiv-realiſtiſche Moment im Verfolg des Syſtems dem Ideellen unterworfen, und es blieb, inconſequenter Weiſe, beim ſubjectiven Idealismus.

Ferner: Vermag denn auch das menſchliche Bewußtſein, dieſe reine ſich ſelbſt unmittelbar wiſſende ſubjective Thätigkeit, ſich als die allumfaſſende Wirkſamkeit und Schöpferin ihres Alls, alles Deſſen, was ihr vorſchwebt und was ſie bedarf, zu faſſen und zu betrachten; oder erfährt ſie unmittelbar in und durch ſich ſelbſt, daß ſie nicht dieſe Totalität iſt? Sie erfährt es, ſelbſt nach Fichte's eigenem Geſtändniß; denn ſie ſtößt auf unbegreifliche, abſolute Schranken ihrer Allmacht; und es hilft nichts, daß ſie ſich ſagt: dieſe Schranken oder Beſtimmungen liegen in dir, ſie machen deine eigne Natur aus, ſie ſind nicht außer dir in einem Fremden, was dich beengte und begrenzte. Dieß iſt ganz einerlei: „Das Ich bleibt, um mit Hegel zu reden, (ſ. Werke I. S. 128) doch der Gefangene, es mag nun in den Banden ſeiner Natur oder in denen einer äußeren liegen." Denn daß ihm dieſe Banden unerklärlich ſind, rührt eben daher, daß ſie ihm fremde ſind, ſich aus dem Begriff, den das freie Ich von ſich ſelbſt hat, nicht ergeben. Das Ich, d. h. die durchaus freie Thätigkeit, ſoll ſchlechthin das Erſte, Abſolute ſein, welches alles Andere ſetzt, nicht aber irgend etwas anderes Höheres vorausſetzt, aus dem es ſein Daſein und ſeine Beſchaffenheiten erklären müßte; dieſes Ich, das ſich nur ſelbſt zuſehen könnte, wie es ſich mit abſolut freier Selbſtbeſtimmung beſtimmte — dieſes Ich, welches Alles allein und ſelbſt macht, findet ſich doch als in empiriſchen Feſſeln liegend, wird ſich ſelbſt gewahr als beſtimmt von etwas, das es nicht ſelbſt

gemacht hat; dieſe Feſſeln ſollen zu ſeinem Weſen gehören — ſein Weſen aber ſoll eben das Abſolute, durchaus Beſtimmungsloſe und Freie ſein; alſo gehört es zum Begriffe und Weſen des abſolut Freien und Selbſtſtändigen, nicht frei und ſelbſtſtändig zu ſein — eine Behauptung, „die unter die härteſten Widerſprüche gehört.“ (Hegel a. a. O. S. 127.) Dieſe Schranken aber zu durchbrechen, dieſes dem Ich auferlegte unbegreifliche Geſetz ſeines Weſens zu begreifen, das iſt ja gerade das einzige Intereſſe des philoſophiſchen Bedürfniſſes.

Von einem ſolchen rein ſubjectiven Wiſſen aber, das ſich und ſeine Beſtimmungen nach inwohnenden Geſetzen ſeiner Thätigkeit abſolut aus ſich ſelbſt erzeugt, das ganze empiriſche Weltbild, inſtinctmäßig oder nothgedrungen, ſelbſt entwirft, ſo und nicht anders hinſchaut und vor ſich als Reflex der innern Einrichtung des Ichs hinſchweben läßt, ſollte man aber doch am allererſten erwarten, daß es alle Geſetze der Natur, als Wiederſpiegelungen ſeiner eigenen Vorſtellungsgeſetze, am vollſtändigſten deduciren, mit einem Worte, eine vollkommene ſpeculative Phyſik aufſtellen könnte und ſollte. Allein dazu kommt es — eben weil jene Geſetze dem Ich ſelbſt unbegreiflich bleiben — gar nicht; das Ich ſieht nur, was es zufolge dieſer Geſetze hinſpiegeln muß; den innern Zuſammenhang und Mechanismus derſelben begreift es nicht. Dieſe Geſetze ſind im Grunde die Kategorieen, namentlich aber Raum und Zeit, alle nur — wie bei Kant — von ſubjectiver Bedeutung und unter ſich noch ohne eigentlich organiſchen Zuſammenhang; mithin können auch ihre Reflexe in dem dadurch Hingeſchauten — der vermeintlichen Natur — keinen Zuſammenhang haben. „Das Product dieſes Idealismus, ein Reich inhaltsloſer Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit, ſteht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft einer nichtigen Bilderwelt gegenüber geſetzt wird, wie das im praktiſchen Theile der Fichteſchen Lehre geſchieht, ſo iſt dieß inconſequent; denn mit dem Setzen einer reellen Kraft iſt die Beziehung auf ein anderes Reelles geſetzt, und dieß iſt es, was Fichte läugnete. Das Ich ſoll nach ihm auch als Thä-

tigkeit nur ein bloßes Denken, und die Thätigkeit nur eine ideelle ſein und bleiben; es bleibt alſo auch zugleich in beiderlei Hinſicht eine und dieſelbe, allgemeine, eine; denn von mehreren reell auf einander einwirkenden Ichen kann nicht die Rede ſein, weil, wie oben gezeigt, das Nichtich nicht wirklich aus dem Ich herauskommt, ſondern nur Vorſtellung deſſelben bleibt; in dieſem Nichtich aber iſt die ganze Welt eingeſchloſſen. So wie Fichte einmal zu der Ueberzeugung gelangt war, außer dem Ich ſei nichts reell, und das Nichtich, die Welt, ſei ein an ſich durchaus Nichtiges, nur ein leerer Schein — ſo hätte er auch zugeben ſollen, daß das Ich eben ſo nichtig ſei; denn als endliches Ich kann es ja eben nur dadurch ſelbſt ſein, daß es vom Nichtich bedingt wird." So endete Fichte's Idealismus nach Jacobi's Ausdruck im Nihilismus. Wäre dieſem Nichtich gleich von vorn herein dieſelbe Dignität mit dem Ich als ſeinem wahren Gegenſatz beigemeſſen worden, ſo hatte es auch, ſo gut wie das Ich, das Princip der Entwickelung, Selbſtthätigkeit und des Lebens in ſich, und es könnte von einer Natur im eigentlichen Sinne die Rede ſein. So aber iſt die Welt mit aller ihrer Mannigfaltigkeit nur etwas, was das Ich in ſich, es weiß ſelbſt nicht, wie — nach unbegreiflicher Beſtimmung — erfährt, factiſch anſchaut, und mithin iſt von dieſem Standpuncte aus gar keine wiſſenſchaftliche Phyſik und Kosmologie möglich*).

Dieß war im Weſentlichen Fichte's Syſtem in der früheren Geſtalt, in welcher es recht eigentlich als das vermittelnde Glied und der Fortſchritt von Kant zu den Neueren, ja als der eigentliche Eingang und Schlüſſel der Philoſophie des Jahrhunderts anzuſehen iſt. In der Verkettung des

*) Hegel's Kritik des Fichte'ſchen Syſtems, vom Jahre 1802, im 2ten Bd. des krit. Journ. von Hegel und Schelling. Wiederabgedruckt in Hegel's Werken 1. Bd. S. 128 fgd. Vergl. mit J. H. Fichte (d. J.) Beiträge zur Charakteriſtik der neuſt. Phil. S. 313 fgd. Jacobi's Sendſchreiben an Fichte in d. Werken des Erſteren.

Ganzen iſt dieſes ältere Syſtem Fichte's eigentlich als die Aufgabe zu betrachten, die ihm ward, und die er gelöſet hat, ſo daß der fortzuſpinnende Faden auf dieſem Puncte ſeinem jüngeren Zeitgenoſſen und Schüler, Schelling, in die Hände fiel, und ſich auch die allgemeine Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publicums auf dieſen richtete. Indeſſen ſcheint die hiſtoriſche Gerechtigkeit zu erfordern, auch des Fortſchrittes noch kurz zu gedenken, den Fichte ſelbſt in ſeinen ſpätern Vorträgen über die Schranken der erſten Wiſſenſchaftslehre hinaus gethan hat, wie Jener namentlich in der Schrift „von der Beſtimmung des Menſchen" und in den von ſeinem Sohne herausgegebenen nachgelaſſenen Werken (Bonn, 1834) in drei Bänden jetzt deutlich zu erkennen iſt.

Wir finden hierin nicht nur, wie ſchon geſagt, eine völlig neue Terminologie und Darſtellung des Früheren, ſondern auch, worauf es uns hier ankommt, eine weſentliche Durchbrechung ſeiner früheren Lehre, ſo daß dieſelbe in dieſer ſeiner ſpäteren, obwohl überſchritten, dennoch nicht vernichtet oder zurückgenommen, ſondern zugleich mitenthalten und aufbewahrt iſt.

Wir ſehen, daß es Fichte unwiderſprechlich gelungen war, den Begriff des Seins, wie er im gewöhnlichen Bewußtſein vorkommt, und ſinnliches Daſein, Beharrliches, Ruhendes, Materielles und in der That Todtes, im Gegenſatz zum Wirken und Leben, bedeutet — dieſen Begriff zu zerſtören, d. h. als an ſich widerſprechend und unwahr zu erweiſen, ſobald er in ſeiner Einſeitigkeit feſtgehalten wird. Fichte hatte, wie gezeigt, den Begriff des Seins aufgelöſet in eine Hemmung der ſubjectiven Thätigkeit, in eine angehaltene Beſtimmung derſelben. Natürlich kann dieß bloß gelten von den mit dem geiſtigen Blicke fixirten Beſonderheiten, dem Einzelnen, Endlichen, ſinnlichen Sein oder Daſein. Ein ganz anderer Begriff vom Sein mußte ihm entſtehen, wenn er nach dem eigentlich Reellen, dem Weſen der Dinge, oder, da es für ihn keine reellen Dinge gab, nach dem Weſen der ſubjectiven Thätigkeit ſelbſt fragte. Hier hatte er bereits eine ſtehende, ewige Geſetzgebung anerkannt, und das Weſentliche war ihm dieſes, freilich ganz in **abstracto** gehaltene Wirken

und Vorhandenſein allgemeiner Geſetze, die abſolute Thätigkeit des Ichs, welche er, von Seiten der praktiſchen Philoſophie angeſehen, auch wohl ſchon eine reelle Kraft genannt hatte. Er war alſo in ſeinem Princip, aber auch nur in dieſem — von jeher Realiſt, oder genauer Real-Idealiſt, weil ihm eben dieſe reale Kraft oder Thätigkeit und die ideale, oder Intelligenz, in der Wurzel eine und dieſelbe war. Der Widerſpruch, in welchen ſich ein von dieſem real-idealiſtiſchen Princip aus nur einſeitig idealiſtiſch und ſubjectiviſch fortgeführter Gedankengang verwickeln mußte, ja, wie nicht zu läugnen, auch der Anſtoß, den ſeine auf dieſem Wege conſtruirte Gotteslehre in der Welt erregte und auf ſein eigenes Denken mit heilſamen Gegenſtoß zurückwirkte — endlich auch die in der Uebung ſich immer mehr aufdrängende Klarheit über die in der philoſophiſchen Speculation zu verfolgende Methode — dieß Alles zuſammengenommen, trieb ihn zuletzt noch über die von ihm früher mit ſo vieler Beharrlichkeit vertheidigte Schranke des ſubjectiven Idealismus hinaus.

Das Anſchauen, Bemerken und Gewahrwerden iſt und bleibt actives Sehen, Hinſehen des geſehenen Gegenſtandes, ein Selbſthinſetzen des Gegenſtandes, als eines Seienden; die ſubjective Thätigkeit des Ichs iſt es, welche, uns ſelbſt unbemerkt, das Sein, den Schein der Gegenſtändlichkeit hervorbringt. Dieß werden wir gewahr, indem wir ſelbſt während des Anſchauens auf unſer Schauen reflectiren, denn wir ſehen, daß der vermeintliche Gegenſtand nur ein formirtes Schauen, eine im Act des Schauens feſtgehaltene ſubjective Thätigkeit iſt. Das, was uns als Sein, Gegenſtändlichkeit galt, wird hierdurch erkannt als nur ſubjectives Bildſein, als der gleichſam zu einem Bilde formirte, und in ihm befangene Zuſtand des Bewußtſeins. Alles feſtgeſetzte Sein wird daher wieder aufgelöſet, und das Abſolute bleibt hier nur noch eben die Thätigkeit des Bilderentwerfens, das Sehen ſelbſt; mit anderen Worten: alles Einzelne, jeder Gegenſtand, den es ſchaut, löſet ſich vor der Reflexion wieder auf, ſo daß es doch eigentlich nur ſein Schauen ſchaut. Jeder ſinnliche Gegenſtand als ſolcher, alles einzelne Sein und

einzelne Subſtanzen, die der Verſtand als ſolcher ſetzt, verſchwinden. Es bleibt als Realgrund und Abſolutes, als das Princip all dieſes objectiven Scheines nur übrig das thätige Hinſchauen, Hinſehen der Bilder nach inwohnenden Geſetzen dieſes Sehens; dieſes Sehen und dieſe Geſetze ſind das allein Wahre und Wirkliche, ſie ſind die Factoren aller Erſcheinungen, die hingeſchauten Objecte ſind nur die Erſcheinungen oder Effecte der innern Natur des Sehens oder der Kategorieen, wie man ſie nennen kann. So ſehen wir die ganze Empirie, die ganze Erſcheinungs- oder geſehene Welt, hervorgehen aus ihrem ſubjectiv in uns liegenden Geſetze, und begreifen und verſtehen dieſelbe nur aus dieſem Geſetze und Grunde in ihrem eigentlichen Weſen und Sinne, wir verſtehen ſie daraus vollkommen, und es bleibt nichts Unverſtandenes, Undurchdringliches, Gegenſtändliches an ſich übrig; das Auge, welches ſie ſchauend ſchafft, durchblickt in dieſem Geſetze nur ſein eigenes Weſen, und alles Geſchaute iſt ihm völlig durchſichtig. Die wahre Einſicht iſt auf dieſem Standpuncte, dem Sinnlichen gegenüber, daher auch dieſe: „gar kein Auge mehr zu haben für Sein, ſondern nur für Geſetz.“

Die Hauptſache aber, worauf es beim Reflectiren auf dieſe abſolute Selbſtthätigkeit des Vorſtellens ankommt, iſt dieß: Bei Allem, was unſer Bewußtſein erfüllt, geht uns das höhere Bewußtſein auf, daß dieſer Inhalt Gewußtes iſt — das Bild begreift ſich ſelbſt als Bild — wie Fichte ſagt; das Wiſſen kommt hier zu der Selbſtbeſinnung, daß es Bildlichkeit ſei, die allemal etwas abbildet. Der Blitz des Verſtändniſſes iſt dieſer (nachgelaſſene Werke II. S. 23 fgd.): Wir ſahen vorher, daß wir nur Bilder, nur ſubjective Vorſtellungen haben, und weiter nichts. Aber, wer ſagt uns denn dieß, daß es nur Bilder ſind? In dem Augenblicke, wo ich zuerſt auf den Gedanken gerathe: dieß, was du da ſiehſt, iſt nur deine ſubjective Vorſtellung — in dieſem Augenblicke macht ſich mir ein Gegenſatz zwiſchen Bild und Sein. Sowie ich alſo den Gedanken: Bild, habe, habe ich auch den des Seins, eher nicht, aber auch urſprünglich mit ihm. Nun iſt dieß gerade das natürliche Bewußt-

ſein, beides zugleich zu haben, die Vorſtellung als ſolche, und als Vorgeſtelltes. Das Bild zerfällt uns im Verſtande von ſelbſt in Bild und Sein. Nicht, wie die Dualiſten wollen, die erſt an ein Sein denken und das Bild davon ableiten. — Nein, wir haben urſprünglich beides unwillkührlich. Und dieß iſt auch das erſte urſprüngliche Verſtehen, nicht bloß ein Bild als ſolches zu haben, ſondern gleich ein Sein darin und damit. Das Sein fällt mir alſo aus der Vorſtellung heraus, nicht die Vorſtellung aus dem Sein. Es iſt im natürlichen Bewußtſein gar nicht die Rede davon, die Vorſtellung von dem Eindrucke eines Dinges an ſich abzuleiten, ſondern ich habe das Bild — damit gut — und damit iſt mir auch das Sein gewiß; denn ſonſt hätte ich es nicht als Bild erkannt. Bilder ſind aber überhaupt Wiſſen, das ganze Wiſſen alſo beſteht darin, daß man nicht nur Bilder hat, ſondern auch zugleich das Bewußtſein, daß es nur Bilder, Vorſtellungen ſind; und mit dieſem „nur" — dem Bewußtſein der Bildlichkeit einerſeits, ſteht auch der Gegenſatz da: die weſenhafte Gegenſtändlichkeit — das Sein. Es kommt alſo nur darauf an, daß man ſich bewußt werde, man wiſſe, ſtelle vor; dieß Wiſſen kann nicht ſtattfinden ohne den Gegenſatz des Seins, und ſo iſt beides mit einem Schlage.

Oder man mache ſich dieß auf dieſe Weiſe klar: Der Fichte'ſche Idealismus war darüber nun völlig zum Bewußtſein gekommen, daß ein einſeitiger, ſubjectiver Idealismus Nihilismus iſt. Er hatte früher das Wiſſen als das Abſolute feſtgehalten, nun aber ſich darüber verſtändigt, daß eben dieſes Wiſſen in ſeiner Reinheit, als vollkommener Gegenſatz zum Sein, das vollkommene Gegentheil des Seins, alſo Nichts, iſt. Früher war er nur deßhalb nicht zu dieſer Einſicht gelangt, weil er die reelle Welt insgeheim noch ſkeptiſch ſich gegenüber beſtehen laſſen, davon nur abgeſehen, als von etwas ganz Unerkennbarem, und ſie zuletzt durch den Glauben ſogar wieder zu einer Art von pflichtmäßiger Anerkennung gebracht hatte. Da kam es freilich nicht zu der ſcharfen Einſicht, daß das ganze Syſtem einſeitig nihiliſtiſch war. Wird die Philoſophie aber nur einmal erſt ganz vollkommen ſubjectiver Idealismus, hält ſie gerade das Nicht-

wirkliche (Ideelle) einseitig fest, als das Wahre und allein Gewisse, und muß demselben zugleich jede objective Wahrheit absprechen, so muß sie zuletzt behaupten, das Wissen, was nichts weiß, sei das allein Wahre, denn sobald es Etwas wüßte, würde eben wieder ein Sein an sich hingestellt, und der Dualismus wäre wieder da. Zu diesem Widerspruche mußte es erst ganz rein und klar kommen, er mußte ganz vor dem philosophischen Bewußtsein hervortreten, damit daran die Einsicht gewonnen werden konnte, daß außer dem Dualismus und Idealismus noch ein Drittes möglich ist, nämlich die ursprüngliche Identität des Subjectiven und Objectiven, was weder das Eine allein, noch das Andere allein ist, sondern beides zugleich.

Die Einsicht, daß zum vollständigen Bewußtsein gehöre, nicht bloß, daß das Ich etwas anschaue, sondern auch, daß es wisse, diese Anschauung sei etwas Vorgestelltes, bloßes Bild, also ideell, diese Einsicht kann da noch nicht entspringen, wo das Bewußtsein noch ganz in seinem Gegenstande versenkt und befangen ist, d. h. nur factisch anschaut; sie entspringt aber da, wo das Bewußtsein nicht bloß bei der willkührlichen Vorstellung, sondern auch selbst bei der factischen Anschauung darauf reflectirt, daß das, was es sieht, das unmittelbar in seinem Bewußtsein Seiende, nur Vorgestelltes, nur Bild ist. Es entspringt also das vollkommene Bewußtsein erst auf der Spitze des Standpunctes, der als der rein idealistische bezeichnet werden muß.

Sobald es aber auf demselben zur völligen Klarheit über sich, über des Wissens Natur und Form gekommen ist, sobald — und nur erst nachdem es hier mit vollkommener Deutlichkeit gefaßt hat, daß Alles, was gewußt wird, nur Gewußtes, nur Bild oder Abbild ist — so findet es sich auch sogleich genöthigt, darüber hinauszugehen und die Einsicht auszusprechen, daß reine Bildlichkeit allemal ein Sein, eine Realität voraussetzt; denn eine reine und alleinige Abbildlichkeit, ohne Etwas, das sich in ihr abbildete oder ausdrückte, eine Erscheinung ohne Etwas, was erschiene, ist undenkbar — ein Satz, den Kant aus dem gesunden Menschenverstande aufgriff, nicht aber in seiner Nothwendigkeit

und philoſophiſchen Bedeutung erfaßte; denn um objectiv außer ſich hin ein Wirkliches zu ſetzen, muß man erſt in ſich ſelbſt, in ſeiner eigenen praktiſchen Thätigkeit das Lebendige gefunden haben, was als das wahrhaft Reale angeſprochen werden kann.

Dieſes Allreale nun, wozu des praktiſche Fichte'ſche Ich ſich ſelbſt zuletzt ſchon erweitert hatte (vergl. Wiſſenſchaftslehre im Umriſſe S. 1. 3. 4. 13.), trat alſo, an der Stelle der früheren idealen Weltordnung, als unendliche Vernunft in concreto auf, welche Grund alles Lebens und Seins iſt, und ſeine Selbſtoffenbarung in allen endlichen Weſen hat. — Ob an dieſer realiſtiſchen Wendung ſeiner Anſicht die unterdeß hervorgetretene Naturphiloſophie Schelling's Antheil habe, oder nicht, laſſen wir unentſchieden. Wohl aber gebührt Fichte das Verdienſt, die ganze Philoſophie erſt auf dieſen Standpunct vorgerückt zu haben, wo ſie genetiſch conſtruirend verfahren, und die mechaniſch-logiſche Methode der Reflexion als überwunden und hinter ſich zurückgelaſſen betrachten konnte. Denn iſt man erſt zu der Einſicht gekommen — die vielen unſerer Zeitgenoſſen freilich nur für eine Anſicht gilt — daß das Erkennen ein aus dem innern geiſtigen Leben ſich hervordrängendes Schauen, ein im Schauen bildender Blick, ein in ſeiner Selbſtentwickelung nur ſich ſelbſt klar werdendes (zu ſich ſelbſt kommendes) Leben iſt, ſo kommt es nur darauf an, daß dieſes ſich ſeiner Lebensgeſetze bewußt werde, und nun gleichſam innerlich erlebe, was es wiſſen will. Und muß gleich bei Fichte die Vorſtellung durchaus abgehalten werden, als könnten wir etwas durch Eindrücke von außen vernehmen, ſo liegt doch die Bürgſchaft für die Wahrheit unſeres ſubjectiven Denkens und Erkennens eben darin, daß es das allgemeine reale Weſen iſt, welches ſubjectiv in einem Individuum zum Bewußtſein kommt, wie es in jedem anderen gleicherweiſe oder in Abſtufungen ſich entwickelt, dafern es ſich überhaupt entwickelt, ſo daß wir, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, in Bezug auf Andere das Fremde und Objective, was in ihnen vorgeht, in ſofern es nach allgemein geſetzlicher Natur erfolgt, durch eine Art von Sympathie wiſſen.

Hierüber und über vieles Andere hat ſich indeſſen Fichte auch auf ſeinem neuen Standpuncte als Philoſoph nicht hinlänglich ausgeſprochen. Er wollte nur eine Wiſſenſchaftslehre, d. i. eine allgemeine Theorie des Wiſſens geben, und nachdem er dieſe Aufgabe gelöſet, und ganz im Allgemeinen nachgewieſen hatte, daß ein unmittelbares Wiſſen des Abſoluten ſtattfinde, iſt er nicht weiter gegangen, hat er ſich auf eine ſpeculative Phyſik auch hier nicht eingelaſſen, d. h. nicht gezeigt, wie dieſes Abſolute ſich nun aus der Unbeſtimmtheit eines allgemeinen Seins zur Wirklichkeit und zugleich in dem dieſe Wirklichkeit begleitenden Selbſtbewußtſein weiter beſtimmen und ausſprechen müſſe. Vielmehr iſt er bei jenem Puncte mit der in den Subjectivismus zurücklenkenden Bemerkung ſtehen geblieben, daß die Erſcheinung der Außenwelt als ein ſinnliches Beharren nur als eine gewiſſe Entwickelungsſtufe des Bewußtſeins zu betrachten und die Fixationen des einzelnen empiriſchen Daſeins nothwendig ſeien, damit es überhaupt nur zu einem Wiſſen komme. „Nur das abſolute Schema Gottes, — ſchreibt er noch 1810 an Jacobi — ſo wie es iſt, ſchlechthin durch das bloße Erſcheinen Gottes iſt nach meiner Philoſophie das Reale in der Erſcheinung. Dieſes iſt ſchlechthin, wie es iſt durch ſich ſelbſt, ohne allen äußeren Grund, einfach, unveränderlich, zeitlos, unter keine Anſchauungs- oder Denkform zu bringen: — das freie, d. i. ſelbſtſtändige und abſolute in der Erſcheinung. So iſt es an und für ſich. Indem es aber erblickt wird, und in ſeiner Beziehung auf das ſich ſelbſt erblickende Vermögen (das Ich) erblickt wird, bricht, nach darzulegenden Geſetzen, jene Einheit ſich in eine Mannigfaltigkeit —." (Lebensbeſchr. Bd. 2. S. 197.)

Dieſes reale Sein aber, das Weſen der Weſen, was in uns iſt, und ſich in uns ſelbſt — hier freilich nur in der Form des menſchlichen Bewußtſeins — ſelbſt erblickt und ſeiner bewußt wird, iſt als das Göttliche, das allein Grundwirkliche anzuſehen. Wir ſelbſt ſind aus Gott und ſeiner Natur; aber wir ſind nicht Gott; denn der Begriff der Gottheit enthält zwar dieſes abſolute Sein auch in ſich, aber nicht zugleich die Beſtimmungen, die dem Abſoluten zukom-

men, in wie weit es im menſchlichen Selbſtbewußtſein erſcheint. Die menſchliche Seele nämlich ſieht ſich immer noch mehr oder weniger mit ihrer Intelligenz und der danach ſich richtenden praktiſchen Wirkſamkeit in den ſinnlichen Schein, namentlich in die Kategorieen der Zeit und des Raumes, verſenkt, nie ganz in ſich zum reellen, klaren Selbſtbewußtſein des reinen Abſoluten geläutert; dieſes, das wahrhaft Göttliche, muß ihr daher als ein noch zu erſtrebendes Ideal, als das abſolut Wahre, Schöne und Gute, vorſchweben, deſſen Inbegriff eben das wahrhaft Abſolute iſt, und als ſolches Gottheit genannt zu werden verdient. Da nun aber die Wiſſenſchaftslehre nur eine Aufklärung des menſchlichen Bewußtſeins iſt, ſo hat ſie auch nicht weiter, als an den Punct zu führen, wo dem Bewußtſein der höchſte Begriff, der des abſoluten Seins aufgeht. Dieſes Sein iſt auch unſer Weſen, unſer Geiſt, der alſo nach abſoluten Geſetzen thätig iſt, denkt und hinſchaut, der, ſelbſt abſolutes, ſchöpferiſches Weſen, in und durch ſich das abſolute Leben offenbart. Will man alſo wiſſen, als was das Abſolute, oder Gott, ſich offenbare, was er zu ſein ſich erweiſe, ſo blicke man hin auf das geſetzmäßige und wahre Wirken, das Sich-ſelbſtauswirken des Abſoluten im menſchlichen Geiſte und Gewiſſen, auf das, was oben ſchon als die moraliſche Weltordnung bezeichnet wurde. Das empiriſche Daſein, was wir insgemein das Seiende nennen, verhält ſich ganz anders als das abſolute Sein. In dem ſinnlichen Sein, der Mannigfaltigkeit räumlich angeſchauter Subſtanzen, muß ſich jede Subſtanz vor der Reflexion wieder auflöſen in den bloßen Ausdruck eines Geſetzes; nämlich, jedes hingeſchaute ruhende Sein iſt ja, wie wir ſahen, nichts weiter als die in ſich angehaltene, im Schauen feſtgewordene Thätigkeit des Sehens, die ſtehende Modification oder Firation des Blickes. Es zeigte ſich aber, da die Reflexion hinzutrat — vor dem Bewußtſein, daß eben das Wiſſen Bild iſt, das ſich ſelbſt als Bild weiß, d. i. als Product des Ichs; es zeigte ſich als das Grundgeſetz des Bewußtſeins, Sein zu ſetzen, und es zeigte ſich in den Beſtimmungen dieſes Setzens, daß das beſtimmte Sein nur allemal der Reflex beſtimmter Geſetze iſt.

Die Nothwendigkeit irgend eines geſetzten beſtimmten Daſeins einſehen, heißt, dieſes Daſein aus dem Geſetze des Denkens erklären, durch welches es geſetzt iſt. — Mithin: alles einzelne empiriſche Sein, jede Thatſache des Bewußtſeins führt zurück auf das ſubjective Geſetz ihrer Geneſis, und ſo verſchwindet vor dem Blicke des Philoſophen jedes ſinnliche Daſein als ruhende, beſtehende Subſtanz. — Anders das abſolute Sein; dieß iſt nicht das hervorgebrachte, hingeſehene Sein, ſondern das Sein, welches hervorbringt, die Wurzel, das Lebende, das Denken ſelbſt mit allen ſeinen Geſetzen.

Die frühere Philoſophie nahm die Vorſtellungen, als Abbilder des empiriſch Daſeienden, fertig auf in's Bewußtſein, als gegebene Thatſachen des Bewußtſeins, ohne ihren Urſprung erklären zu können, alſo als abſolut; die Fichte'ſche weiſet ſie nach als aus dem Ich ſtammend, und als nach inwohnenden Geſetzen gebildet; ſie ſind alſo nicht mehr unerklärt und abſolut, ſondern ſie ſind Producte, und als ſolche aus ihrem Urſprunge erklärbar, nicht mehr abſolute Thatſachen, die ſich auf eine unerklärliche Weiſe vorfinden, ſondern Reſultate des bildenden Lebens, der abſoluten geſetzmäßigen Thätigkeit, die als Bewußtſein wirkt und ſie in ſich hervorbringt, in ihnen ſich ſelbſt erſcheint. Nicht alſo das zufolge der inwohnenden Geſetze geiſtig Erzeugte, Hingeſpiegelte, iſt das Wirkliche, ſondern die Geſetze ſind es und das durch ſie wirkende Leben. Und dieſes iſt das Abſolute zugleich, wie das einzig Reale, die wahre Realität, die freilich unter keiner beſtimmten Form des Seins, nicht als Materielles irgend einer Art, erfaßt werden kann, denn dieß iſt bloß Erſcheinung deſſelben und weiſet als ſolche in allen Geſtalten zurück auf das Ur- und Grundweſen; dieſes iſt vielmehr das aller ſinnlichen Anſchauung durchaus verborgene unſichtbare Sein und Weſen, nur dem Denken erreichbar, und nach deſſen Geſetzen beſtimmbar, dergeſtalt, daß dieſe Denkgeſetze die allgemeinen Geſetze des Abſoluten, d. i. ſein wahres Weſen ausdrücken, als Geſetze des Wirkens und Erſcheinens. Jede todte Subſtanz aber, worin etwa dieſes Leben walte, muß ganz weggedacht werden, als eine Vorſtel-

lung, die der ſinnlichen Sphäre angehört und in ihrer Nichtigkeit früher enthüllt worden iſt.

Wenn demnach Fichte auf ſeine eigenthümliche Weiſe und ohne ſeinen früheren Lehren durchaus untreu zu werden, vielmehr nur ſeinen ſubjectiven Weg weiter fortging, die ſelbſtgeſteckte Schranke ſelbſt durchbrach, und ſo bis zu einem ſubjectiv-geiſtigen Realismus oder Spiritualismus gelangte, ſo iſt dieß doch auch wiederum die neue Schranke, an der er ſtehen blieb, und die Objectivität iſt damit noch keineswegs zu ihrer vollen Bedeutung gekommen, ſie iſt nur in der Form einer nothwendigen, aber ganz allgemeinen Vorausſetzung da; die Objecte ſind noch nicht ſo, wie das Subject, ebenfalls Subject-Objecte, ihm gleichgeſetzt, die an ſich ſeiende Natur dieſes vorausgeſetzten Abſoluten ermangelt noch aller weiteren ſpeculativen Entwickelung. Dieß aber iſt nicht mehr der Standpunct Fichte's, ſondern der ſeines Jüngers Schelling, und wir haben nur in Bezug auf die zuletzt vorgetragene realiſtiſche oder neue Wiſſenſchaftslehre Fichte's noch hiſtoriſch zu bemerken, daß zwiſchen ihm und Schelling über die Priorität und wahre Autorſchaft dieſer Lehre, die Fichte von ſeinem Schüler entlehnt haben ſollte, ein bitterer Streit entſtand, über welchen man Schelling's Schrift: Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre u. ſ. w. Tübingen, 1806, mit dem vergleichen kann, was Fichte, der Sohn, in der Lebensbeſchreibung Bd. 2. S. 428 fgd. beigebracht hat. —

Neunte Vorlesung.

(Schelling.)

Wir verließen die Wissenschaft auf dem früheren Standpuncte Fichte's bei dem Resultate: All unser Wissen ist eine subjective Thätigkeit; Niemand kann mehr wissen und erfahren, als was innerhalb der Sphäre seines Ichs, d. i. seines Selbstbewußtseins, liegt oder vorgeht, und Alles, was hier vorgeht, ist eine Selbstthätigkeit des Bewußtseins. Was es außerhalb dieser Sphäre geben mag — und daß es etwas giebt, wird man auf dem praktischen Standpuncte wenigstens vorauszusetzen genöthigt, wenn auch nie unmittelbar gewahr — was es auch immer außer dem Ich geben mag, so kann doch auch dieses uns jedenfalls nur innerlich wahrnehmbar, und nur um subjectiver Gründe willen als objectiv gedacht, mit Bewußtsein erst von uns objectivirt, d. i. als Object betrachtet werden. Diese Gründe aber reducirten sich auf die Bemerkung, die wir innerhalb unserer Subjectivität machen, daß unsere freie Thätigkeit irgendwie sich gehemmt fühle: — gehemmt, ob durch Schranken und Fesseln, die im Ich selbst liegen, oder in einem andern Ich außer ihm, das war die Frage. — Fichte hatte gesagt: auch wenn wir annehmen, unsere freie Thätigkeit werde durch ein anderes Ich gehemmt und bestimmt, so ist doch eben diese Annahme wieder nur ein Gedanke von uns, und gilt in der theoretischen Philosophie für nichts Anderes als für ein subjectives Denkgesetz, nach welchem wir denkend gerade so viel Thätigkeit oder Wirksamkeit dem Nichtich zuschreiben, als wir in uns gehemmt finden, und dem Ich so viel freie Thätigkeit beimessen, als wir dem Nichtich absprechen. Das Nichtich wird, als unsere Vorstellung, in so weit von uns bewirkt, als wir geistig thätig sind, und hinwiederum wirkt das

Nichtich in so weit auf uns, als wir uns passiv bekennen, d. h. Wirksamkeit in uns negiren und dem Nichtich zuschreiben. — Um die absolute Einheit des Ichs, als Princip der Wissenschaft und — was ihm das Wichtigste war — die absolute Freiheit des Ichs zu behaupten, verlegte Fichte jene Schranken in die Natur des Ichs, ohne gewahr zu werden, daß er gerade dadurch die Absolutheit desselben aufhob und es untauglich machte, das alleinige absolute Princip der Philosophie zu sein.

Schelling bemerkte alsbald die einseitige Subjectivität dieses Wissens. In der That konnte man nach Fichte bloß von seiner eigenen ideellen Thätigkeit wissen; es fand bloß ein Bewußtsein vom Bewußtsein, ein Denken des Denkens statt. Wissen aber heißt: der Wirklichkeit von dem gewiß sein, was man anschaut oder sich vorstellt; es wird also stets dabei ein wirkliches Etwas vorausgesetzt, was gewußt werde; ein Wissen, ohne Etwas, was gewußt wird und auch abgesehen vom Wissen an sich wirklich ist, widerspricht sich selbst, es wäre ein Wissen von nichts, ein leerer Traum. Bei Fichte (nämlich in der älteren Wissenschaftslehre) existirte in der That nur Wissen für sich allein und weiter nichts; das Einzige, was es wirklich gab, war Bewußtsein. Dieses Bewußtsein sollte ferner nicht etwa als in einer Seele oder einem Geist vorhanden, sondern es sollte rein für sich selbst als Thätigkeit, als reines actuelles Denken und Wissen gedacht werden, und weiter sollte es nichts geben, nicht einmal ein Denkendes — (nämlich Wesen, worin das Denken vor sich gehe). Dahin war der Idealismus durch seine eigene Consequenz getrieben, und eben dadurch auf seinem Gipfel zum Widerspruch gegen sich selbst genöthigt worden.

Hören wir nun, was Schelling, und zwar zunächst in seiner ersten Periode, der des Ausganges von Fichte, weiter hinzusetzte. Er behauptete: soll ein Wissen stattfinden, so muß es auch Etwas geben, was gewußt werde, oder mit anderen Worten: so gut ein Wissen stattfindet, muß auch ein Sein stattfinden. Nun war es aber durch Fichte allerdings klar geworden, daß wir überhaupt oder doch wenigstens zunächst und unmittelbar nur von unserem eigenen Sein wissen

können, mithin war das eigene Sein, in ſofern es ſich im Bewußtſein ſpiegelt, oder das Selbſtbewußtſein, jedenfalls zum Ausgangspuncte zu nehmen, oder vielmehr beizubehalten. Es fand ſich ferner, daß alles Wiſſen und Denken in einem innern Objectiviren — Vorſtellen — vor ſich Hinſtellen — innerlichen Ablöſen des Gedachten vom Denkenden, in einem innern Gegenſatze beſtehe, und daß dieß die Grundform aller geiſtigen Thätigkeit ſei. Durch dieſe innere Scheidung oder Unterſcheidung entſteht uns alſo ein denkendes Princip, ein ſchlechthin aus ſich ſelbſt heraus thätiger Mittelpunct, und eine von dieſem ausgehende Handlung oder Spannung, gleichſam eine Sphäre, die durch die Radien aus jenem Puncte heraus verbreitet wird; es entſteht das, was man Subject (abſolutes Subject oder Ich) und Object nennt. Beides iſt an ſich ein und daſſelbe Weſen, ein Subject-Object, aber zu unterſcheiden iſt darin der Punct, als das ſchlechthin Thätige, Producirende, und die Sphäre, oder das Product. Jener Punct, der an ſich und abgeſehen von ſeiner Sphäre, nur als abſolutes Ich, d. h. ſchlechterdings nur als Subject, nie als an ſich Object betrachtet werden kann, iſt der abſolute Quell und Springpunct aller Thätigkeit; von ihm geht Alles aus, aus ihm tritt Alles hervor, was in den Umkreis kommt, ihm als Object ſich gleichſam vis à vis ſtellt, ein Gegenſtand für ihn wird. Alle Gegenſtände ſind alſo als ſolche nur Gedachtes, ſie exiſtiren nur, in ſofern ſie gedacht werden; das Ich aber exiſtirt, in ſo fern es denkt. Im Ich muß der abſolute Grund liegen von dem Allen, was aus ihm hervortritt; es liegt urſprünglich in ihm, aber nur möglicher Weiſe, nur potentiell, noch nicht ausgewirkt, d. i. wirklich. Das Ich iſt durch und durch Leben, es iſt eine Energie, die aus ſich ſelbſt das noch nicht Daſeiende in's Daſein ruft, und ſo wie man ſich des Gedankens nicht eher bewußt wird, als bis man ihn denkt, ſo wird das Ich ſich auch alles deſſen, was möglicher Weiſe in ihm als Subject liegt, nicht eher bewußt, als bis es daſſelbe objectivirt, d. h. aus dem Centro heraus in den Umkreis ſtellt, aus ſich ſelbſt heraus bildet.

Hatte Schelling hiermit vorerſt den Begriff eines durchaus freien praktiſchen, activen Ichs oder abſoluten Subjects

befeſtigt, ſo hatte er nun daran auch den Gegenſatz wiedergefunden, der oben bei Fichte in einem leeren und einſeitigen Wiſſen verloren gegangen war. Es war nun wieder etwas da, was gewußt wurde. Dieſes Was aber lag nicht etwa außerhalb des Ichs, als äußerliches Ich oder Gegenſtand, ſondern es lag allerdings immer noch innerhalb dieſer ſubjectiven Sphäre, das Object war ein innerliches, ein Gedankenobject, welches dem Subjecte gegenüber, oder eigentlich aus dem Subjecte hervorgetreten war. Das Wiſſen aber war, ſo zu ſagen, nun bei dem Subjecte und hatte am Objecte doch einen, wenn auch innerlichen, Gegenſtand. Dieſer Gegenſtand war nichts Anderes als das aus dem Centro hervorgetretene Weſen, die explicirte Natur jenes Ichs ſelbſt, es war dasjenige in Zeit und Raum expandirt, was im Puncte des Ichs vorher contrahirt und ununterſcheidbar gelegen hatte.

Alles, was potentiell, ſo zu ſagen in ununterſcheidbarer Contraction, urſprünglich im Ich liegt, wird eben durch die Spontaneität dieſes Ichs explicirt; nun exiſtirt es actu, wie es vorher nur potentia exiſtirt hatte, d. h. es iſt nun eigentlich erſt da und vorhanden; denn von dem potentiellen Sein kann man nur uneigentlich oder doch nicht in demſelben Sinne ſagen: es ſei, wie man dieß von dem wirklichen Daſein des hervorgetretenen Weſens ſagt. Jener deſiderirte Gegenſatz alſo findet ſich hier zwiſchen dem abſoluten producirenden Ich — dem Subject einerſeits — und dem Product, der Vorſtellung, dem Object anderſeits. Jenes Ich nun aber — dieß iſt dabei nicht zu überſehen — iſt laut der früheren Fichte'ſchen Unterſuchung, nicht etwa als ein materieller Kern oder ſtarres Sein zu denken — denn dann würde das abſolute Subject als ein Object vorgeſtellt, was es ſeiner Natur nach nie ſein kann — ſondern der wahre Begriff von dem Sein, was dem Subjecte zukommt, iſt dieſer, daß man ſich dieſes Ich rein als Thätigkeit, als Productivität, als Wille oder Wollen und zuletzt als energiſche Freiheit vorſtelle *).

*) Vergl. vorzüglich die Abhandlungen zur Einleitung in den Idea-

Dieß ergiebt ſich auch noch auf einem anderen Wege. Wenn das Wiſſen, wie wir ſahen, um wahres Wiſſen zu ſein, kein leeres Denken oder müßiges Traumbilden ſein, ſondern ein Gewußtes, einen Gegenſtand, von dem man weiß, haben muß, ſo darf es doch auch anderſeits eben ſo wenig von dieſem ſeinen gewußten Gegenſtande oder Inhalte geſchieden, und etwas ganz Verſchiedenes von ihm ſein. Soll das Wiſſen von dem wahren Sein und Weſen desjenigen, was es weiß, nicht verſchieden ſein, ſoll es dieſes Weſen gleichſam ganz durchdringen und innerlich erfaſſen, ſo muß das Wiſſen einerſeits, und ſein Gegenſtand anderſeits, oder das Wiſſen und das Gewußte müſſen von gleicher Art und Natur ſein; ja ein wahres Wiſſen kann nur Wiſſen von ſich ſelbſt, in ungetrennter Einheit des Wiſſens und Gewußten, des Subjects und Objects — es kann im ſtrengſten Sinne des Wortes — doch nur ein Wiſſen von ſich ſelbſt, ein Selbſtbewußtſein ſein. Daß Bewußtſein muß alſo die Subſtanz der Seele — wenn man noch ſo ſagen könnte — nicht etwa innerlich ſelbſt wieder wie etwas von ſich Verſchiedenes und gegenſtändlich Undurchdringliches vor ſich haben, gleichſam davor ſtehen, und ſie von außen anſehen, oder darüber ſchweben, ſondern das Wiſſen und das Sein muß weſentlich und an ſich ſelbſt eins und daſſelbe ſein. Das Denken iſt, iſt ſchlechthin und unmittelbar; daß ein Denken ſtattfinde, daran kann Niemand zweifeln, welcher denkt (**Cogitare est**). Dieß iſt die von Schelling ſo genannte Selbſtbejahung des Denkens oder Seins, in ſofern nämlich alles Sein an ſich auch ein wirkliches oder reales Denken, beides alſo identiſch iſt. Schon Fichte hatte — wie nicht oft genug zu erinnern — das Sein in dem Sinne aufgehoben, als man ſich darunter etwas Beharrliches, Ruhendes, ſubſtanziell nur eben Daſeiendes oder ſchlechthin objectiv Daliegendes denkt; er hatte vielmehr gezeigt, daß das Sein durch und durch als Thätigkeit und Leben zu betrachten ſei; er hatte dieß am ſubjectiven Ich gezeigt, und

---

lismus der Wiſſenſchaftslehre. In Schelling's philoſ. Schriften Bd. I. z. B. S. 259.

dieſes Ich mithin als abſolute Thätigkeit erwieſen. Es kam alſo nur darauf an, daß Schelling nun dasjenige, was Fichte als eine bloße ideelle Thätigkeit, als ein theils bewußtes, theils unbewußtes Denken bezeichnet hatte, daß er dieß nun darſtellte als dem Weſen nach zugleich auch wirkliche und reale Thätigkeit; oder mit andern Worten, daß er ausſprach: das Ideale und Reale ſind identiſch in ihrer Wurzel.

Dieſe Wurzel aber, oder das Abſolute (das Grundich) erkannte Schelling, wie geſagt, gerade in dem praktiſchen Momente der Fichte'ſchen Lehre, in dem praktiſchen Ich oder dem abſoluten Wollen und Wirken. Betrachtet man dieß, ſo zu ſagen, als das erſte punctum saliens, woraus ſich Alles auswirkt, ſo geht die reale Geſtaltung der idealen vorher; es iſt zuerſt ein Leben, es iſt das, was wir als körperliche Seite betrachten, was durch Thätigkeit überhaupt zunächſt in die Wirklichkeit hervortritt.

Doch auch hiervon muß eine beſtimmte Theorie möglich ſein. Haben wir vorerſt den abſoluten Grund als eine abſolute Thätigkeit erkannt, ſo fragt es ſich zunächſt: welches iſt das Geſetz oder die Form dieſer Thätigkeit? in welchem Rhythmus bewegt ſie ſich? Als ſolche Form erkennen wir durch Reflexion die Bewegung in Zeit und Raum. Zeit und Raum iſt die Grundform unſerer Thätigkeit überhaupt, und namentlich auch der erſten oder urſprünglichen geiſtigen Thätigkeit, die ſich im Bewußtſein vorfindet, des Anſchauens. Zeiträumlich Vorſtellen iſt = Anſchauen. Zeit und Raum ſind nach Kant jene Formen, in welchen das ſinnliche Anſchauen ſich bewegt. Genau genommen aber ſind es nicht fertig im Geiſte liegende Formen, oder gleichſam von Natur ihm aufgeſetzte Brillengläſer, ſondern es ſind (wie die Kategorieen) nur die Art und Weiſe, auf welche das Ich anſchaut, alſo die ihm eigenthümliche Art (Naturgewohnheit möchte man faſt ſagen), das Geſetz des Anſchauens ſelbſt, ja eigentlich das Anſchauen ſelbſt, welches nur auf dieſe Weiſe vor ſich geht. Genau betrachtet iſt nämlich der Raum weiter nichts als die ſich erweiternde, ausdehnende Thätigkeit, das Hinausſchauen in's Weite, Unendliche. Dieſes würde gar kein Ziel, noch Grenze haben, dieſes Ausdehnen (der Raum)

würde eine Sphäre ohne Peripherie ſein, wenn nicht die Zeit als eine ſolche Beſchränkung der ausſchauenden Thätigkeit hinzuträte. „Das urſprünglichſte Maß alles Raumes iſt die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper (eine Bewegung) nöthig hat, ihn zu durchlaufen; und umgekehrt, das urſprünglichſte Maß der Zeit iſt der Raum, welchen ein ſolcher Körper (z. B. die Sonne) in ihm durchläuft. Daher ſind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anſchauung." Ohne Zeit wäre das Subject formlos (das Anſchauen ginge in's Unendliche, ohne Anhalt und Aufhören); aber ohne Raum, ohne Ausdehnung könnte auch gar kein Object zu Stande kommen. Die Zeit, als Maß und Begrenzung der räumlichen Bewegung, iſt alſo etwas Negatives, dagegen der durchmeſſene und innerhalb dieſer Grenzen eingeſchloſſene Raum, d. i. die Ausdehnung ſelbſt als die Sphäre, iſt etwas Poſitives. So iſt alſo das Anſchauen durch zwei abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten möglich; die eine derſelben iſt poſitiver Art, die andere negativer, denn die eine dehnt aus, die andere beſchränkt, negirt. So beſteht denn die Vorſtellung, das Object, Gedankending, in einem gemeinſchaftlichen Producte dieſer beiden Thätigkeiten; den ſogenannten Inhalt erhält es von der expandirenden, die Form von der contrahirenden Thätigkeit. Das ganze Product iſt nichts als ein Product der urſprünglichen geiſtigen Selbſtthätigkeit.

Haben wir hier Raum und Zeit als die urſprüngliche Form einer geiſtigen Thätigkeit, nämlich des ſinnlichen Anſchauens, erkannt, ſo wird es uns noch weit einleuchtender ſein, daß dieſelbe Form auch die aller realen Thätigkeit oder Bewegung iſt. Denn eine (urſprünglich innere) Thätigkeit, welche ſich ſucceſſiv (von der Zeit gleichſam in jedem Puncte gehemmt) in einem Raume ausdehnt, erſcheint, äußerlich betrachtet, als Bewegung; Bewegung iſt ein Gemeinſames aus Zeit und Raum, iſt dasjenige, was der Succeſſion der Vorſtellungen äußerlich entſpricht. Expanſion und Contraction wird alſo auch die Form der ſogenannten materiellen, äußerlich von uns angeſchauten Natur, des Naturlebens überhaupt, ſein.

Hier müſſen wir nun erinnern, daß Schelling, wie ſchon

erwähnt, das ſubjective Ich, welches Fichte zum Princip des Wiſſens gemacht hatte, zwar als ſolches Princip beibehielt, aber daſſelbe auch zugleich als Schema des Alls überhaupt betrachtete. Ja er behauptete ſpäter ſogar, daß er dieſe Anſicht von jeher auch für die wahre Fichte'ſche Meinung gehalten und gleich anfangs Fichte's Syſtem in dieſem Sinne aufgefaßt habe. Allerdings finden ſich auch ſchon in Schelling's erſten Schriften die unverkennbarſten Spuren davon. Das abſolute Ich iſt ein Inbegriff aller Realität überhaupt. Das Abſolute, in Wahrheit als Abſolutes gefaßt, kann gar nicht anders denn als eines und allumfaſſend gedacht, es können nicht zwei oder mehrere **absoluta** neben einander geſetzt werden; die Vernunftidee der Totalität und Einheit, die höchſte von allen Ideen, fordert dieß gebieteriſch. Fichte's Ich war derjenige Begriff, den jeder Menſch von ſeinem eignen Ich hat; Schelling's Ich iſt erſt das wahre abſolute, allgemeine, das Jeder in ſich und außer ſich findet, die Natur. Das All, welches Spinoza als einige abſolute Subſtanz gedacht hatte, ſtellt ſich ihm in der Form des alleinigen, unendlichen Subject-Objects, des Weltichs, dar.

Denkt man ſich aber anſtatt unſeres Gemüthes, worin jene ideellen Thätigkeiten in der bezeichneten Form ſtattfinden, das Univerſum als die große Einheit, als das Weltich, auf gleiche Weiſe in ſich thätig, ſo wird man leicht begreifen, wie durch eine ſolche raumzeitliche Bewegung, durch eine ſolche Thätigkeit des Allichs in ſich ſelbſt, alle Objecte, Alles, was iſt, zu Stande kommen, Alles und Jedes, wie Klangfiguren in einem bewegten Medium, ſich geſtaltet. Vorhin ſahen wir, daß unſer einzelnes endliches Ich, welches nur ein Theil des großen Ganzen iſt, vermöge ſeiner Natur in ſich ſo kraftvoll und lebendig iſt, daß im Spiele jener beiden Thätigkeiten innerlich eine wahre Schöpfung aus nichts, eine Unendlichkeit mannigfacher Anſchauungen in uns ausgeboren wird. Dieſe Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen wird in uns hervorgerufen nicht durch die Einwirkung mannigfaltiger äußerlicher Objecte oder Dinge an ſich, ſondern ſie iſt die Ausgeburt der potentiellen Fülle unſerer Natur. Es iſt aber eigentlich die allgemeine Weltnatur, die hier in mir, in einem ihrer

unzähligen Puncte, wirkt, ſo gut wie überall. Es iſt eben die allgemeine Natur, die hier in uns wirkt, und deßhalb wiſſen wir von ihr unmittelbar; oder richtiger, es iſt die allgemeine Natur, die hier in uns etwas von ſich ſelbſt weiß, ſich ſelbſt gewahr wird, die Natur, die ſich zu menſchlichen Seelen, zur Menſchheit or- organiſirt hat, und mittels dieſer ihrer Organe ſich ſelbſt er- kennt. Wir Menſchen ſind gleichſam nur die unzähligen einzelnen Augen, durch welche der unendliche Weltgeiſt ſich ſelbſt betrachtet. Wirklich ſind wir rückſichtlich unſe- res innern Weſens; nämlich wir alle zuſammengenommen ſind Weltgeiſt, aber wir ſind nicht wirklich rückſichtlich der Form unſerer Selbſtſtändigkeit, in ſofern wir uns nämlich einbilden, etwas im Grunde Einzelnes, Unabhängi- ges, Beſonderes und Anderes als jener allgemeine Natur- geiſt zu ſein. Das Eingebildete und Nichtige an uns iſt die abſolute Selbſtheit, mit der ſich das Individuum ſchmei- chelt; denn ſein im vollen Sinne des Wortes kann nur die allgemeine Lebenskraft und Macht der Natur, in deren Pulſen und ſucceſſiven Geſtaltungen auch dieſe meine irdi- ſche Organiſation ein vorübergehendes Moment iſt.

Ehe wir jedoch in dieſem Theile der Schelling'ſchen Lehre, der Naturphiloſophie, weiter vorſchreiten können, iſt es nö- thig, die Theorie der Bewußſeins noch genauer zu prüfen und die Methode kennen zu lernen, worauf alles Folgende und namentlich dasjenige beruht, was im engeren und neue- ren Sinne Speculation heißt.

Das unreflectirte, bewußtloſe Wirken der Lebens- oder Seelenkraft — wie man es nennen mag — ſteht, ſo lange es nur dieſes iſt und nichts von ſich ſelbſt weiß, auf ganz gleicher Stufe mit dem Wirken der ſogenannten blinden Na- turkräfte außer uns, und nichts macht den Unterſchied zwi- ſchen den bewußten und bewußtloſen Thätigkeiten aus als nur eben jener Mangel an Reflexion auf ſich ſelbſt, d. h, wie ſich ſpäter deutlicher zeigen wird, der Mangel an Frei- heit bei denjenigen Naturweſen, die ſich ihre eigne Thätig- keit nicht als Selbſtthätigkeit ſelbſt wiederholen oder vor- ſtellen können. Jene blinde Thätigkeit findet ſich eben ſo wohl in den niederen Regionen des menſchlichen Lebens, wie

wir ſie allgemein verbreitet in den Naturobjecten anſchauen. Der ganze Unterſchied iſt eben nur der, daß dieſe Naturthätigkeit ſich nicht ſelbſt anſchauen, nicht ſelbſt, was ſie iſt und thut, inne werden, daß die Naturgegenſtände ſich nicht ſelbſt Object werden können, ſondern immer nur von andern außer ihnen ſtehenden Subjecten in ihrer Thätigkeit angeſchaut werden, alſo bloß Objecte für Andere ſind. Der Menſch allein in der uns bekannten Schöpfung iſt Subject und iſt auch Object für ſich ſelbſt; er iſt das einzige wirkende und in dieſer Wirkſamkeit ſich ſelbſt bewußte Weſen, einziges abſolutes Subject-Object oder Selbſtobject.

Wäre nun aber das Wiſſen von ſeiner Thätigkeit nicht urſprünglich und an ſich doch zugleich auch eben dieſe Thätigkeit ſelbſt, wäre die wirklich ſich regende, bewegende und ſchaffende Lebensthätigkeit in uns nicht dieſelbe, die nur in höherer Potenz auch als Empfinden, Anſchauen und Wiſſen ſich zeigt — und umgekehrt — wären dieſe im engeren Sinne gewöhnlich ſogenannten geiſtigen Functionen nicht urſprünglich und an ſich jene ſelbigen real wirkenden Kräfte, ſo wäre gar kein eigentliches Selbſtbewußtſein möglich, d. i. kein Wiſſen von ſich ſelbſt im ſtrengſten Sinne; vielmehr iſt es eben bei genauerer Betrachtung jene Identität des Wiſſens und Seins, was der geſunde Menſchenverſtand oder die inſtinctmäßige Logik der Sprache mit dem componirten Worte: Bewußtſein ausgedrückt hat.

Um ein vollkommenes Selbſtbewußtſein zu haben, wird vorausgeſetzt, daß das Selbſt, oder das Sein, welches gewußt werden ſoll, mit dem Wiſſen in gewiſſer Rückſicht zuſammenfalle, oder an ſich eins und daſſelbe ſei; ſonſt würde es für das Wiſſen immer noch einen Gegenſtand, einen dunklen Kern im Innerſten der Erſcheinungen geben, den es nicht zu durchdringen vermöchte; erſt wenn das Wiſſen eingeſehen hat, daß das, was ich ein Sein, oder Weſen nenne, innerlich ſelbſt ſeinem wahren Kerne, d. i. ſeinem wahren verborgenen Inhalte, nach, nichts Anderes iſt als eben daſſelbe Spiel von Thätigkeiten, welches auch das Wiſſen iſt, und erſt dann entſprechen ſich Wiſſen und Gewuß-

tes oder das Ideale und das Reale vollkommen, erſt dann iſt das Wiſſen ein wahres, verdient erſt eigentlich den Namen des Wiſſens; von dieſem gilt nicht mehr der bekannte Spruch: „in's Innere der Natur dringt kein erſchaffner Geiſt!" Er bringt ein und durchdringt es ganz; denn er findet in aller Natur nur ſich ſelbſt wieder.

Ich wiederhole dieß ſchon oben Geſagte, um hiermit erſtlich die zeitherige und gewöhnliche Manier zuſammenzuſtellen, wie man ſich die Entſtehung des Wiſſens und das Verhältniß deſſelben zum gegenſtändlichen Sein insgemein denkt, und ſodann um durch eine Enthüllung des eigentlichen Sinnes und Grundes der neueren Speculation wo möglich die Hinderniſſe hinwegzuräumen, welche den Meiſten noch immer die Einſicht in jene neueſte Philoſophie verſperren. Ich würde Bedenken tragen, meine Herren, nach ſo langen Umſchweifen auf's Neue zu einer Geduldsprobe aufzufordern, wenn nicht gerade auf dieſem Puncte Alles beruhete, was ich in der Folge noch zu ſagen haben werde.

Erinnern wir uns noch einmal unſerer gewöhnlichen, aus alter Logik frühzeitig angelernten Theorie des Erkennens. Die tauſend und aber tauſend verſchiedenen Dinge in der Welt machen Eindrücke auf unſere Sinne und bewirken Anſchauungen, Abbilder von ſich in unſerem Wahrnehmungsvermögen. So viele verſchiedene Dinge ich ſchaue, ſo viele verſchiedene bildliche Copieen davon habe ich in meinem Sinn und Gedächtniß. Durch welche Magie ſie eigentlich in mein Bewußtſein hinein gekommen ſind, kümmert mich nicht; genug — ſie ſind da. Um nun dieſe verwirrte Menge in Ordnung und Zuſammenhang zu bringen, vergleiche ich die einzelnen unter einander, ordne ſie nach ihrer Aehnlichkeit zuſammen und entwerfe mir allgemeine Claſſenſchemata, d. i. Gattungsbegriffe, die mich beim Ordnen leiten. — Wenn ich nun in's Künftige einen neuen Gegenſtand ſehe, ſo weiß ich zwar oft nicht gleich, in welche Gattung er einzuordnen ſein möchte; ich finde aber bei genauerer Betrachtung wohl den entſprechenden Gattungsbegriff, und ſobald ich ihn gefunden und auf die Anſchauung dieſes beſtimmten Individuums applicirt, oder das Individuum unter jenen Gattungs-

begriff urtheilend ſubſumirt habe, beſinne ich mich augenblicklich, erkenne und begreife die Sache. Ich finde z. B. auf meinem Spaziergange irgend etwas; ich betrachte es genau, wende es nach allen Seiten, nehme es ganz genau wahr, aber — ich weiß nicht, was es iſt. Bringt mir nun Jemand das Gemeinwort, den Begriff, unter welchen es gehört, in's Gedächtniß, und ſagt z. B.: es iſt ein Conchyl — ſo geht mir in dieſem Augenblicke ein Licht auf, es entſteht ein Verſtändniß, ein Begreifen und Bewußtſein von dem vorhin räthſelhaften Gegenſtande, und ich ſage: Ah, nun weiß ich, was es iſt!

Dieß iſt das logiſche Urtheil beim Wiedererkennen oder Anerkennen, und in ſo weit iſt der pſychologiſche Vorgang in der Hauptſache wohl ganz richtig beſchrieben; auch ſoll dieß auf keine Weiſe in Abrede geſtellt werden; nur kann man dabei gar nicht ſtehen bleiben, wie ſonſt allgemein geſchah, und noch neuerlich, z. B. von Gruppe im „Wendepunct der Philoſophie im neunzehnten Jahrhundert, Berlin, 1834" mit vielem Aufwande von Mühe und Scharfſinn behauptet worden iſt.

Dagegen ſagen nun die neueren ſpeculativen Philoſophen: Mit dem Allen habt Ihr uns noch gar nicht erklärt, was wir eigentlich erklärt haben wollten, ja Ihr ſcheinet unſere Frage gar nicht einmal verſtanden zu haben, nämlich: wie denn jenes erſte Gewahrwerden, das Sehen oder Erkennen des einzelnen Gegenſtandes ſelbſt vor ſich gehe. Wir geben jenes logiſche Einordnen der einzelnen Anſchauungen unter Begriffe gern zu, wenn man nämlich überhaupt ſchon vorher ſowohl einzelne Anſchauungen als auch allgemeine Begriffe im Bewußtſein hat; aber wie kommt man zu allererſt zu dieſen? Das iſt die Frage. Das eigentliche Räthſel iſt gar nicht dieß, wie in die ganze Mannigfaltigkeit der ſchon gewußten Bilder, die wir im Gedächtniß aufbewahren, Ordnung und Zuſammenhang komme; ſondern dieſes: wie auch nur ein einziges Bild ſelbſt erſt zum Bewußtſein komme, oder — wenn man will — wie ein Eindruck, eine Bewegung oder Beſtimmung des Seelenorgans ſich verwandele in ein Gewußtes.

Gleich das erſte uns gegebene Bild von einem Object

vertritt uns offenbar ſchon die Stelle eines Gemeinbegriffs; ſo oft wir ſpäter ein ähnliches Object ſehen, erinnern wir uns daran, vergleichen und führen wir das ſpätere auf das erſte zurück, indem wir es für daſſelbe — für identiſch mit dem erſten, d. h. wenigſtens im Weſentlichen die Einerleiheit beider anerkennen. Wenn uns aber das erſte gegebene Object zum Vorbild und Begriff für alle ähnliche wird, wie iſt denn jenes erſte erkannt und vernommen worden? Wie ſind wir daſſelbe nur überhaupt gewahr und uns ſeiner bewußt worden?

Es iſt alſo hier von etwas ganz Anderem die Rede, als von der logiſchen Beurtheilung; es iſt die Rede von einer Geiſtesfunction, die allem Beurtheilen erſt vorhergehen muß; es iſt nicht die Rede von fertig im Bewußtſein aufgefundenen Vorſtellungen und Begriffen und dem Gebahren damit, ſondern erſt von dem Fertigwerden, dem Entſtehen der ſogenannten Wahrnehmungen überhaupt, alſo gerade wieder von jener Grundfrage, die Ihr auf Eurem Standpuncte gewöhnlich ſo ausdrückt: Wie kommen doch Eindrücke von körperlichen Objecten in meine unkörperliche Seele? oder wie geht es zu, daß die im Seelenorgan erregten mechaniſchen Eindrücke ſich urplötzlich in Bewußtſein verwandeln? — Die Logik iſt hier eben deßhalb gar nicht brauchbar, weil ſie die Vorſtellungen, wie ſie ſchon fertig vorgefunden werden, nur in Ordnung bringt. Jenes aber, das Fertigwerden, wurde höchſtens in dürftigen pſychologiſchen Einleitungen zu den logiſchen Compendien oberflächlich, oder es wurde in eigenen Lehrbüchern zwar des Breiteren dargeſtellt, aber gleich von vorn herein jede wahrhafte Erklärung dadurch unmöglich gemacht, daß man, um dieſe geiſtige Erſcheinung zu erklären, ſich begnügte, „ein geiſtiges Vermögen" und für alle verſchiedene Arten von geiſtigen Erſcheinungen „verſchiedene geiſtige Vermögen" vorauszuſetzen. Man ſah nicht ein, daß man durch dieſe Aushülfe nur Worte machte, wie überall, wenn man ſagt: dieſe Erſcheinung iſt aus derjenigen Kraft zu erklären, welche dieſe Erſcheinung hervorbringt.

Dieß iſt der Grund, weßhalb die ſpeculativen Philoſo-

phen ſich eben ſo ſehr gegen die frühere logiſche, als gegen die pſychologiſche Erklärungsweiſe auflehnen. Sie könnten ihre eigne Erklärungsweiſe eben ſo gut eine logiſche oder pſychologiſche nennen, nur in einem ganz anderen Sinne, als der, in welchem man dieſe Ausdrücke zu nehmen gewohnt iſt.

Wie lautet nun die erwartete Erklärung Schelling's hiervon? Sie iſt in den Grundzügen ſchon bei Fichte zu finden, und dieſer als der eigentliche erſte Erfinder der ſpeculativen Methode — auf Kant's Anregung — zu nennen. Schelling aber ſetzte ſie zuerſt in's Licht und gab ihr objective Bedeutung; Hegel hat ſie vollendet. Den inneren geiſtigen Hergang, wie ihn dieſe Männer beſchreiben, kann man freilich, beiläufig geſagt, Niemandem im herkömmlichen Sinne des Wortes beweiſen, ſondern er iſt anzuſehen als ein allgemeines pſychologiſches Factum, als eine innere Erfahrung; Jeder muß für ſich probiren, ob er daſſelbe, was Jene behaupten, auch in ſich wahrnehme und beſtätigt finde, oder nicht; wer es nicht in ſich findet, dem — ſagen ſie — können wir es nie beweiſen; es kommt Alles darauf an, daß Jeder ſo viel Beweglichkeit des Geiſtes und Schärfe der Selbſtbeobachtung beſitze, als dazu nöthig iſt.

Ein unmittelbares Vernehmen, Verſtehen und durchdringendes Bewußtſein können wir, wie geſagt, von nichts Anderem haben als von dem, was wir ſelbſt geiſtig ſind und thun. Nun ſind zwar auch die ſinnlichen Anſchauungen, wie gezeigt worden, in uns und — ſelbſt wenn ſie auf äußere Veranlaſſungen entſtünden — doch als gewußte Anſchauungen oder Wahrnehmungen jedenfalls nur Producte unſerer eigenen Geiſtesthätigkeit. (Ich ſage nicht: der abſoluten Freiheit, ſondern nur Thätigkeit, zum Unterſchiede von einer bloß receptiven Paſſivität.) Alſo auch die ſinnlichen Wahrnehmungen ſind an ſich ſchon Producte unſerer Thätigkeit, allein noch in einer niederen, inſtinctartigen Sphäre derſelben; wir ſahen, ſie kamen durch eine geiſtige Expanſion und Contraction oder durch räumlich-zeitliches Vorſtellen zu Stande. Sie ſind zuerſt und an ſich bewußtlos unwillkührliche Producte des Geiſtes; für uns werden ſie es erſt, d. h. als unſer Eigenthum, unſere eigenen Thätigkeiten

werden die Anſchauungen erſt anerkannt durch Reflexion, d. h. dadurch, daß wir beim Hervorbringen derſelben zugleich mit auf dieß unſer Hervorbringen, nicht bloß auf ſie, das Hervorgebrachte, ſondern auf uns, die Hervorbringenden, aufmerken. Solche Vorſtellungen, welche noch ohne dieſe Beſinnung in uns da ſind, heißen Anſchauungen, Bilder, und bleiben uns als ſolche zwar immer Beſtimmungen unſeres Bewußtſeins, aber noch unverſtandene, unreflectirte; ſie ſind da, und wir handeln ſogar oft ihnen gemäß, ohne daß wir wiſſen oder bedenken, daß ſie da ſind, und, wie wir dazu gekommen ſind; weßhalb wir ſie ja eben nothwendiger Weiſe nicht für unſer freies Product und eigenes Machwerk, ſondern eben gleich für Daſeiendes, für Gegenſtände halten. Erſt wenn bei freier Wiederholung ebendaſſelbe Bild nun ſich als eigner Act unſerer Thätigkeit darſtellt, nennen wir die Anſchauung nun im engeren Sinne unſere Vorſtellung und werden uns in und mit dieſer Wiederholung auch unſerer vorſtellenden Selbſtthätigkeit bewußt, indem wir ſie nach Gefallen hervorrufen und wieder fallen laſſen können. Dieſe urſprüngliche Anſchauung, oder die nunmehrige Vorſtellung dient uns fernerhin zum Muſter oder Schema für ähnliche Anſchauungen, und erweitert ſich durch Abſtraction von unweſentlichem Beiwerk zum immer allgemeineren Begriff auf die bekannte Weiſe. Dieß ihr Verhältniß zu anderen Anſchauungen. Uns aber iſt es um ihr Verhältniß zu uns ſelbſt, den Anſchauenden, zu thun, wir wollten wiſſen, wie ich mich der Anſchauung als der meinigen bemächtige, wie ich dazu komme, zu ſehen, daß ich ſie habe, d. i. ihrer — der anfangs blind in mir vorhandenen Beſtimmung — mir bewußt werde. Wir wollten, um mich ſo auszudrücken, der wundervollen Transſubſtantiation der realen Seelenbeſtimmung in einen Gedanken zuſehen.

Anſchauung alſo iſt Act, aber unreflectirter Act des Geiſtes, ein Act, von dem der Geiſt ſelbſt nicht weiß, daß er ſein Act iſt, und der eben deßhalb vorerſt nur noch als eine mechaniſche — nicht von innen ausgehende — Beſtimmung des Geiſtes gedacht wird. Dieſer Act wird aber frei wiederholt, aus eigener Kraft und Thätigkeit, und zwar

nun, weil dieß frei geſchieht, mit dem Selbſtbewußtſein, daß dieſes Object, dieſe meine Vorſtellung nur meine eigne Thätigkeit, nur mein eignes Bewußtſein, mein eigner Geiſt, d. i. daß ich es ſelbſt bin. In völliger Unmittelbarkeit erkenne ich nun das Bild als meine Thätigkeit, als mich ſelbſt an, als ganz durchſichtig, und was mir vorher obſchwebendes fremdes Object und Daſein ſchien, iſt mir nun ein ſubjectives Object, eine Beſtimmung meiner ſelbſt, von der ich auch zugleich einſehe, daß ſie eine Selbſtbeſtimmung von mir iſt, da — die Veranlaſſung ihrer Gegenwart in der Seele ſei, welche ſie wolle — doch das ganze Gebilde durch und durch nichts weiter iſt als eine Geſtaltung meiner vorſtellenden Thätigkeit, als eben nur ein im Bilden oder Vorſtellen feſtgehaltener Moment dieſer Thätigkeit.

Dieſe Bemerkung nun, daß das vorgeſtellte Bild nur ein Product meines Vorſtellens, gleichſam nur aus dem wirkenden Centrum meines Ichs in die Sphäre deſſelben hervorgedrängt worden iſt, dieſe Bemerkung kann ich bloß dann machen, wenn ich das vorgeſtellte Bild, als Product, von dem Acte des Vorſtellens, dem Produciren, unterſcheide. Nun entſteht mir aber jedesmal, ſo oft ich die Handlung des Vorſtellens wiederhole, nothwendiger Weiſe auch das Product zugleich wieder mit; ich kann beides nicht ganz geſondert erhalten. Vertiefe oder verliere ich mich aber wieder zugleich mit in das Product, ſo erfahre ich nichts von meinem Handeln, und ich bin wieder nur in dem unreflectirten Zuſtande des Anſchauens, aus dem ich eben heraus kommen, über den ich mich erheben, den ich gerade zum Gegenſtande meiner Beobachtung machen wollte. Dennoch wird ſich der Geiſt dieſes ſeines Handelns **in abstracto** bewußt, das iſt factiſch. Der menſchliche Geiſt hat alſo dieſe Energie, dieſe Anlage, ſich aus ſeinen blinden Anſchauungen ſelbſt zu befreien; das Gelingen dieſer Operation alſo hängt lediglich von der ihm urſprünglich gegebenen Freiheit oder Selbſtbeweglichkeit ab; die Freiheit iſt der tiefſte Grund des Selbſtbewußtſeins. Dieſe Selbſtbefreiung aber geht ſchrittweiſe vorwärts. Erſt gelingt es mir, die freie Vorſtellung überhaupt von der beſtimmten empiriſchen Anſchauung zu

unterſcheiden; zwiſchen beiden muß ein Unterſchied ſein, damit ſie unterſchieden werden können, und damit ich, wenn ich vorſtelle, nicht glaube, auch anzuſchauen. Jene erſte beſtimmte empiriſche Anſchauung diente mir, wie wir oben ſahen, ſobald ich ſie einmal als Vorſtellung frei aus dem Gedächtniß wiederholen kann, dann zum Vorbilde oder Schema für alle ähnliche Anſchauungen; d. h. eigentlich: die einmal gehabte Anſchauung dient mir als Muſter oder Regel meiner eben wieder ſo einzurichtenden Thätigkeit. Das Schema oder der Begriff wird zur Regel, oder bezeichnet die Art und Weiſe, wie meine Thätigkeit ſich modificirt; der Begriff iſt die Vorſtellung von der Thätigkeit, dem Handeln, mit welchem ich das Object, die Anſchauung zu Stande bringe. Im Begriff alſo habe ich eigentlich die Thätigkeit als ſolche in abstracto bezeichnet, abgetrennt von der durch ſie producirten Anſchauung — und dieß war es, was ich haben wollte; ich wollte mir meiner Thätigkeit bewußt werden, ohne mich dabei wieder in den Zuſtand des Anſchauens zu verſenken. Der Begriff iſt nun zwar wohl immer ſchon dadurch von der Anſchauung verſchieden, daß er allgemeiner, unbeſtimmter, ohne alles Beiwerk unweſentlicher Beſtimmungen iſt, dennoch würde er immer wieder beim Erkennen mit der Anſchauung in ein Bewußtſein zuſammenfallen, wenn wir dieſe nicht im Geiſte aus einander zu halten wüßten, während wir doch beide im Erkennen (eines Gegenſtandes) vereinigen. Dieß Auseinanderhalten im Vereinigen geſchieht im Urtheil; und dieß erſt iſt die Vollendung des Bewußtſeins. Begriffe haben auch die Thiere; d. h. ſie haben Gemeinbilder, Schemata; aber ſie können nicht urtheilen, d. i. Schema und Anſchauung beim Erkennen auseinander halten, und eben deßhalb haben ſie kein Selbſtbewußtſein. Indem ich nämlich urtheile, z. B.: „dieſes hier iſt ein Baum;“ iſt mir die gegenwärtige Anſchauung des „dieſes hier“ (des Gegenſtandes) und der Begriff Baum zwar identiſch — Begriff und Anſchauung fallen zuſammen, d. i. die Modification, welche in meinem Geiſte vorgeht, indem er ſich zu dieſem beſtimmten Bilde modificirt, und der Begriff, das hieß, wie geſagt, die Reflexion auf dieſe ſeine Selbſtthä-

tigkeit dabei, — beides — das Product und das Produciren iſt eines; aber dennoch iſt es im Geiſte auch zugleich getrennt, das iſt das Selbſtbewußtſein, daß ich den Baum erkenne, begleitet dieſen Act und erliſcht nicht ganz. Im Anſchauen oder durch Anſchauen entſteht mir das (geiſtige) Product, ich bin ſelbſt mein Product, meine ganze geiſtige Thätigkeit hat ſich in dieſes Product verſenkt, und es fehlt mir in dieſem Zuſtande an einem Anhalte in mir ſelbſt, um mich von meinem Producte zu unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidung (und mithin das dabei dauernde Selbſtbewußtſein) iſt bloß möglich, wenn ich mich noch während des Anſchauens von dem Producte der Anſchauung unterſcheide; ich ſage, wenn ich mich, mein Ich, als den Producenten davon unterſcheide; dieſes Ich aber iſt eben nur die productive Thätigkeit ſelbſt (nach Fichte und Schelling iſt ja das Ich nur durch und durch und an ſich ſelbſt Thätigkeit) — alſo, wenn ich meine Thätigkeit vom Producte unterſcheide; dieſer Seitenblick auf meine Thätigkeit aber iſt der Begriff; alſo kommt das bewußtvolle Erkennen oder Verſtehen irgend eines Objects (einer Anſchauung) nur durch das Urtheilen zu Stande, d. i. eben ſo ſehr durch Vereinigung als Unterſcheidung des Denkens und des Gedachten im Acte des Erkennens.

Alle dieſe Momente des Anſchauens, Unterſcheidens, Erkennens und Urtheilens ſind aber im Bewußtſein ſimultan; nur in der Betrachtung und Beſchreibung erſcheinen ſie getrennt, weil man nicht anders als ſucceſſiv betrachten und beſchreiben kann. Im wirklichen Seelenvorgange iſt dieß Alles mit einem Schlage, alle dieſe Momente folgen nicht aufeinander, ſondern ſetzen ſich gegenſeitig voraus, und man muß auch in der Theorie nachher wieder vereinen, was man mit der geiſtigen Anatomie der Abſtraction erſt unnatürlich getrennt hat. Die Möglichkeit zu abſtrahiren und zu urtheilen, woraus das Selbſtbewußtſein hervorgeht, läßt ſich zuletzt nicht weiter als auf reine Selbſtbeſtimmung, Freiheit des Geiſtes, zurückführen. Dieſe Selbſtbeſtimmung heißt Wille; die reine Form des Willens iſt Freiheit; ſie iſt das Princip des Bewußtſeins ſowohl als des freien moraliſchen

Handelns, und ſomit als gemeinſames Princip der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie aufgezeigt*).

Wenn das, was hier Begriff genannt worden iſt, rückſichtlich ſeines Urſprungs eine freie Thätigkeit des Ichs, rückſichtlich ſeines Inhalts aber zunächſt nur die mit Selbſtbewußtſein wiederholte Anſchauung war, ſo folgt daraus, daß auch in der Anſchauung für uns durchaus weiter nichts liegen kann, als was nachher auch zum Bewußtſein, d. h. durch freie Reproduction zum Begriff erhoben werden kann. In ſo weit wir dieß nicht im Stande ſind, bleibt die Anſchauung für uns blind, d. h. bewußtloſer Zuſtand. Aus dieſem erheben wir uns aber graduell, je nachdem wir ihn mehr oder weniger in deutliche Begriffe verwandeln können, durch die Mittelzuſtände der Empfindung, des Gefühls u. ſ. w. bis zur klarſten Selbſtverſtändigung. Ohne alle Beziehung oder Reflexion auf mich ſelbſt, d. h. ohne alle Trennung des Ichs von ſeinem Zuſtande, iſt gar kein Innewerden möglich, welches den Namen eines Bewußtſeins verdiente. Wie könnte ich in der urſprünglichen Anſchauung etwas nur vermuthen, wenn ich dieß nicht mit Bewußtſein, d. h. mit Reflexion auf mein Ich, d. i. auf meine eigene Thätigkeit thäte? Es folgt, daß in der Anſchauung für uns jedesmal gerade nur ſo viel liegt, oder daß wir anſchauend immer nur ſo viel bemerken, als wir uns bewußt ſind, als mithin im Begriffe liegt, den wir von der Anſchauung haben. Läge etwas mehr darin, ſo könnten wir es doch nur durch Begriffe erſt erfahren, und der Begriff iſt mithin im Bereiche des Bewußtſeins das, woran wir uns einzig zu halten haben; durch ihn, d. h. in ihm erkennen wir erſt, was in der Anſchauung, oder was, wie wir ſagen, in den Objecten liegt.

Dieß iſt die Bedeutung des Begriffes als des reobjectivirten Bildes oder Abbildes einzelner beſtimmter Anſchauungen. Auf dieſem Standpuncte des Bewußtſeins alſo ſind die Begriffe noch ſehr beſtimmte individualiſirte Bilder, die

*) Vergl. über dieß Alles die angef. Abhandl. in den philoſ. Schriften Bd. 1. beſ. S. 255 — 260. und Syſtem des transſcend. Idealismus. Tübingen, 1800. S. 288.

als mehr oder weniger allgemeine Vorſtellungen im Bewußtſein vorkommen, und nun als ſolche der Abſtractionsthätigkeit und mithin den bekannten logiſchen Urtheilen anheimfallen. Derlei Begriffsbilder oder Schemata werden uns allerdings gewiſſermaßen auf empiriſche Weiſe zugeführt, d. h. aber nur ſo viel: wir bemächtigen uns ihrer zuerſt als Abſtractionen von den individuellen beſtimmten Bildern des factiſchen Bewußtſeins, den Anſchauungen. — Hiermit iſt aber nicht etwa zugegeben, daß ſie uns mittels der Anſchauungen urſprünglich von außen zugeführt würden; vielmehr kann gar nicht zugeſtanden werden, daß wir die Anſchauungen, von denen ſie abſtrahirt ſein ſollen, lediglich ebendaher bekämen. Die Anſchauungen ſind ja ſelbſt bloß innerhalb der Seele vorhandene Bilder oder Modificationen der Seele, die ſie — wenn auch auf äußere Anregung und vorerſt ſich ſelber unbewußt — doch immer ſelbſtthätig hervorgebracht hat. Nur in ſo fern entſtehen uns die Begriffe empiriſch, als ſie die Wiederholungen oder Abbilder der factiſch im Bewußtſein ſich findenden Anſchauungen ſind, über deren äußeren oder inneren Urſprung für jetzt noch nichts ausgemacht iſt. Es wird nur zugegeben, daß die Begriffe ſo, wie ſie im gewöhnlichen Bewußtſein erſcheinen, allerdings abſtrahirt werden von Anſchauungen, daß ſie auf dieſer Stufe des ſich ſelbſt noch nicht völlig klaren Selbſtbewußtſeins auch nur von einem dunklen Gefühle der Selbſtthätigkeit des Geiſtes, in der ſie doch eigentlich ganz beſtehen, begleitet werden; denn daß ſie dieß eigentlich ganz und gar ſind, zeigt ſich dann erſt deutlich, wenn man dahinter gekommen iſt, daß jeder Begriff eben ſelbſt nur die Thätigkeit bezeichnet, mit welcher ich erſt die Anſchauung hervorgebracht habe.

Dieß freilich ſieht zuletzt nur das geübte philoſophiſche Bewußtſein ein. Es iſt gleich beim erſten ſinnlichen Gewahrwerden ſchon die beſtimmende Thätigkeit des Geiſtes, welche die Bilder in ihre Beſtimmtheit, gleichſam in ihre Umriſſe, bringt, es iſt der Verſtand, welcher die an ſich ganz in's Weite und Unbeſtimmte ausgehende poſitive Thätigkeit des Ichs innerhalb der Sphäre des anſchauenden Bewußtſeins zu beſtimmten Bildern formt. Dieß iſt die beſchrän-

kende, beſtimmende, trennende, unterſcheidende Thätigkeit, von der ſchon oben die Rede geweſen iſt, und die wir hier beſtimmter unter dem Namen des Verſtandes wiederfinden. Dieſes wird aber die Reflexion ſelbſt erſt hinterher, nach der Anſchauung, gewahr, und das Bild iſt uns, wie geſagt, da, ehe dieſe Reflexion eintritt. Will man ſich nun der beim erſten Anſchauen beobachteten Handlungsweiſe bewußt werden, ſo erſcheint natürlich das Object, die Anſchauung, als das prius, als das Vorbild, nach welchem bei dem Wiederhervorbringen derſelben Vorſtellung die Thätigkeit eingerichtet werden muß; es erſcheint als das, wovon der Begriff abſtrahirt werden muß, und wovon er im gewöhnlichen empiriſchen Bewußtſein auch wirklich zunächſt abſtrahirt wird, obgleich der wahre Hergang ſich umgekehrt verhält, und das Object in der That erſt durch den Begriff hervorgebracht worden iſt, und zwar deßwegen, weil ja eben der Begriff die Handlunsgweiſe iſt, durch welche das Object der Anſchauung überhaupt zu allererſt erzeugt wird.

Wir ſehen alſo, daß wir eigentlich im Denken aus dem in uns zu Stande gebrachten Bilde durch Abſtrahiren den Begriff unſerer Selbſtthätigkeit dabei nach und nach ſelbſt wieder aus dem Producte, aus der Anſchauung herausziehen, den Begriff der Selbſtthätigkeit, mit welcher wir eben unbewußter Weiſe das Bild ſelbſt erſt entworfen hatten. Wir gleichen beim abſtrahirenden oder reflectirenden Denken einem Maler, der vor ſeinem eigenen Werke ſteht, das er vermöge ſeines künſtleriſchen Inſtinctes, er weiß ſelbſt nicht, wie, glücklich zu Stande gebracht hat; nun aber zergliedert er es hinterher mit dem Verſtande, um in dieſem ſeinen eignen Producte die Art und Weiſe ſeiner Thätigkeit, die Kunſtgriffe und Regeln wieder zu erkennen, mit welchen er, ohne es ſelbſt zu wiſſen, erſt das Werk ſelbſt geſchaffen hat. Solche unwillkührlich geſchaffene kleine Kunſtproducte ſind in uns alle Vorſtellungen und Anſchauungen, die wir aber eben deßwegen, weil ſie unwillkührlich geſchaffen ſind, lieber Naturproducte, Producte unſerer eigenen Natur nennen können; denn dieſe innere ſchaffende Natur iſt es, die continuirlich aus dem Mittelpuncte unſeres Weſens hinausſetzt, objectivirt, was

potentiell in ihr liegt. Und so sähen wir uns denn durch diese Theorie des Bewußtseins wieder auf den Punct zurückgeführt, von welchem wir oben ausgingen.

Es wird aus dieser Darstellung zugleich erhellen, worauf die Mißachtung der Aristotelischen (gewöhnlich sogenannten) Logik bei den speculativen Philosophen sich gründet; sie verwerfen dieselbe nur in sofern, als sie zur Erklärung des Grundproblems nicht tauglich ist, und verweisen dieselbe nun in engere Grenzen an einer bestimmten untergeordneten Stelle des Systems. Als Organon zur Lösung des Grundproblems setzen sie an die Stelle der Psychologie oder Logik vielmehr nun die sogenannte speculative Methode, die bei Hegel erst eine bestimmte Form annahm, bei Fichte und Schelling aber noch als constructive Methode, oder eigentlich als die so oft und heftig bestrittene „intellectuelle Anschauung" vorkommt. Diese beruht nämlich auf einer gewissen Selbstbeobachtung und Aufmerksamkeit auf unsere eigene intellectuelle Thätigkeit beim lebendigen Schaffen der Gedankenobjecte und während dieses intellectuellen Vorganges selbst; oder sie beruht auf derjenigen Thätigkeit des inneren Sinnes, vermöge welcher eine bestimmte Anschauung zugleich producirt, und zugleich auf die Art und Weise dieses Producirens geschaut wird. Wir belauschen dadurch gleichsam die producirende Natur in uns, und überraschen dieselbe, so zu sagen, in ihrer geheimsten Werkstätte. Speculation im engsten Sinne wird also dieses schaffende Construiren oder experimentirende Schaffen in Gedanken selbst sein, woran der menschliche Geist zunächst seine eigenen Gesetze abnimmt; da er sich aber im Mittelpuncte des allgemeinen Naturbewußtseins befindet, oder eben das Bewußtsein selbst ist, zu welchem die allgemeine Naturthätigkeit kommt, so erkennt er zugleich mit seinem Wesen auch alles Wesen und Gesetz des allgemeinen Natur- oder Weltgeistes überhaupt; denn alles Reale ist Leben durch und durch, alles Leben ist Anschauen, und die intellectuelle Anschauung erkennt in der Anschauung, also unmittelbar in sich selbst, das Wirkliche. — Alles dieß wird später noch zu größerer Deutlichkeit gebracht werden können.

Zuerſt und zunächſt alſo iſt freilich die Speculation idealiſtiſch, ſie beruht auf ſubjectiv idealiſtiſchen Beobachtungen und Grundſätzen, denn ein unmittelbares, volles und durchdringendes Bewußtſein können wir nur von uns ſelbſt, unſerem eigenen Denken und Wirken haben; nur was wir in Gedanken ſelbſt entſtehen laſſen, iſt uns vollkommen klar und begreiflich, ſowohl ſeinem Weſen, als ſeinem Urſprunge nach, nicht aber, was uns nur noch in der Anſchauung als Object, als ein äußerlich zu betrachtendes fremdes Weſen daſteht. Nun aber hat ſich aus der obigen Deduction ergeben, daß ſchon im Anſchauen Verſtandesthätigkeit waltet, daß wir ſchon im Anſchauen oder Hinſchauen der Objecte dieſe Objecte ſelbſt bilden — nur vorerſt unbewußt und unwillkührlich — daß dieſe Objecte nichts weiter ſind als die aus uns, dem Subjecte, herausgeſtellte, evolvirte, objectivirte Natur dieſes Subjects; wir können uns alſo des ganzen inneren Weſens der Objecte, aller Naturgegenſtände, oder vielmehr unſerer Anſchauungen von ihnen, bis auf die tiefſte Wurzel ihres Daſeins bemächtigen, uns alles objective Daſein im Grundweſentlichſten durchſichtig machen, wenn wir nur zum Bewußtſein bringen, was der Verſtand erſt bewußtlos anſchauend hineingelegt hat; denn weiter wird, dem Obigen zufolge, nichts darin anzutreffen ſein. So dringt alſo, wie geſagt, der menſchliche Geiſt mittels der intellectuellen Anſchauung in's Innerſte der Natur, er durchdringt ſie ganz, denn die Natur iſt die all-eine, und der einzelne Menſch nur integrirender Theil von ihr, alle andere Theile ſind ihm durch und durch nur daſſelbe, was er ſelbſt iſt, ſein eignes Weſen, obſchon individuell, iſt nicht bloß analoges Abbild oder Gleichniß des allgemeinen Weſens, ſondern es iſt dieſes ſelbſt mit; und das Weſen der Natur iſt Geiſt, ob zwar auf vielen niederen Stufen der Selbſtentwickelung noch ſchlummernder, träumender Geiſt; aber alle Thätigkeiten der Natur ſind an ſich nichts Anderes als die von uns objectiv als Bewegungen betrachteten Thätigkeiten, welche wir ſubjectiv als Geiſtesthätigkeit in uns zum Selbſtbewußtſein bringen.

In uns ſelbſt unmittelbar haben wir alſo erkannt, was die Realität, das Weſen oder Sein überhaupt iſt; das Sein

iſt das Leben, welches ſich unmittelbar ſelbſt gewahr wird, ſelbſtbewußtes Leben iſt Denken, und Denken iſt ſelbſtbewußtes Sein; Sein iſt der Gedanke, der ſein Daſein unmittelbar ſelbſt bejaht, ſich als lebendig daſeiend unmittelbar ſelbſt ergreift (abſolute Selbſtbejahung). Das Sein, die Realität oder das Leben iſt jene allgemeine ſich unabläſſig ſelbſt auswirkende Natur, die **natura naturans**, die ſich ſelbſt entfaltend geſtaltet und in allen ihren Geſtalten nur ihr eigenes hervorgetretenes Weſen und Leben offenbaret.

Dieſes in ſich ſelbſt gebundene, d. h. ſich ſelbſt bindende und ausgeſtaltende Leben, welches ſeiner Natur nach immer nach Selbſtentfaltung ſtrebt, die Tendenz zur Selbſtobjectivirung in ſich trägt, werden wir alſo als das einzige Reale betrachten, und weil es als ſolches reale Kraftwirkung iſt, iſt es zwar wohl ein Sein zu nennen, ja das Sein überhaupt, aber es darf deßhalb doch durchaus nicht gedacht werden als ein in ſich ruhendes oder todtes Sein, oder als in ſich tragend ein ruhendes unveränderliches Subſtrat, einen todten, ſubſtantiellen Kern; das, was es in ſich trägt, oder vielmehr im innerſten und tiefſten Puncte ſelbſt iſt, das iſt die oben bezeichnete abſolute Ichheit, das Wollen; der innerſte Kern iſt der lebendige Grund der Subjectivität, der Alles durch abſolute Schöpfung aus ſich herausſetzt, der als Potenz und Macht continuirlich das Mögliche in Wirkliches, das ſubjectiv Implicirte in objectiv Explicirtes verwandelt. Dieſe ewige Evolution iſt die Natur, aber dieſe iſt graduell; das ewige Leben potenzirt ſich ſelbſt in der Zeit vom Unvollkommneren zum Vollkommneren*). Potentiell zwar, d. i. der Möglichkeit oder dem Grunde nach, war das, was zuerſt da war, allerdings das Vollkommenſte, die vollkommenſte Macht, aber es war bloß erſt als Macht und Möglichkeit, d. i. **potentia**, vorhanden; **actualiter** wurde es erſt aus dem **actu** unvollkommenen Zuſtande immer vollkommener. Wäre das Vollkommenſte in ſeiner ganzen explicirten Wirklichkeit, als eine Welt voll Ob-

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tübingen, 1812. S. 78 fgd.

jecte, gleich anfangs dageweſen, wie hätte dieſes Vollkommenſte ſich ſpäter wieder in Unvollkommneres verwandeln können? Die Evolution des allgemeinen Naturweſens mußte alſo von Anfang an graduell fortſchreiten vom Niederen zum Höheren; daher treffen wir in der Natur eine gewiſſe Selbſtperfectibilität, einen ewigen Progreß oder Proceß, ein ſich ſelbſt von Potenz zu Potenz Höher-empor-heben an, und die Natur hat mithin eine Geſchichte in ſich ſelbſt, einen fortſchreitenden Lebenslauf, der zunächſt die Naturphiloſophie aufzuzeigen hat. Der höchſte Ziel- und Endpunct dieſer Evolution iſt der, wo dieſes anfangs blind wirkende Leben in ſeiner vollſten Entwickelung ſelbſt zum Bewußtſein von ſich ſelber wird. Das Geſetz aber, oder, ſo zu ſagen, die rythmiſche Bewegung, wodurch ſich die Natur von Stufe zu Stufe hebt, iſt auf allen Stufen dieſelbe, nur auf jeder ſpätern höher potenzirt als auf den früheren; es iſt überall, auf der tiefſten, wie auf der höchſten, dieſelbe Thätigkeitsweiſe, nämlich ein Sich-ſelbſt-objectiviren, erſt ein Herausſtellen, was im Subjecte liegt, und dann wieder ein von dieſem objectiv gewordenen Inhalte Zurück-Reflectiren des Subjects auf ſich ſelbſt, ein ſich von ſeinem Object Unterſcheiden, während es doch eben mit dieſem fortdauernd verbunden, und im Grunde daſſelbe Weſen mit ihm bleibt — ein Polariſiren zwiſchen Subjectivität und Objectivität, ein Pulſiren von Expanſion und Contraction, aus ſich Heraus- und auf ſich Zurückgehen; dieß iſt die allgemeine Form des alleinigen Naturlebens, in welcher es auf den niederen (materiellrealen) Stufen unbewußt wirkt, in welcher es aber auf der höchſten (zum Menſchen potenzirt) ſich ſelbſt ergreift und bekennt. In ſofern nun dieſes im Menſchen ſich ſelbſt verſtändlich gewordene Grundweſen doch auch in der übrigen Natur, gleichſam in allen ſeinen Gliedern, ſein eigenes Leben und Weſen wiedererkennt, hier gegenſtändlich anſchaut, was es in ſich, im Menſchen, unmittelbar ſubjectiv wahrnimmt, ſo hat alles Wiſſen gleichſam zwei Pole, Subject und Object, Wiſſendes und Gewußtes; und ſo giebt es auch eigentlich nur zwei Grundwiſſenſchaften, oder vielmehr nur zwei Anſichten eines und deſſelben Lebens von zwei ver-

ſchiedenen Geſichtspuncten aus: 1) die Philoſophie des Geiſtes, das Selbſtbewußtſein des Subjects — transſcendentaler Idealismus — den Idealismus des für ſich betrachteten Wiſſens; und 2) die Naturphiloſophie, das Sein oder Leben, objectiv betrachtet von ſeiner realen Seite und deren Selbſtentwickelung, d. i. als Naturleben. So urtheilte Schelling wenigſtens damals, als er dem Fichte'ſchen Syſteme noch näher ſtand, als ſpäter, wo er in jenem „intellectuellen Anſchauen" ſelbſt die Idee des Abſoluten fand und ausſprach.

Beide Wiſſenſchaften müſſen ſich gegenſeitig ergänzen und ſetzen ſich voraus, wie ein Pol den andern, und es muß unmöglich ſein, von dem einen auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. „Dieß", ſagt Schelling, „und nichts Anderes liegt dem Beſtreben zu Grunde, in die Naturerſcheinungen Theorie zu bringen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung der Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen uns völlig verſchwinden und nur die Geſetze, das Formelle, übrig bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optiſchen Phänomene ſind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität. In den Erſcheinungen des Magnetismus verſchwindet ſchon alle materielle Spur, und von dem Phänomen der Gravitation, welche ſelbſt Naturforſcher als nur unmittelbar geiſtige Einwirkungen begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Geſetz, deſſen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen iſt. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſein, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſete. Die todten und bewußtloſen Producte der Natur ſind nur mißlungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflectiren, die ſogenannte todte Natur überhaupt aber eine unreiſe Intelligenz, weßhalb in ihren Phänomenen noch bewußtlos der intelligente Charakter durchblickt. Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt

ganz Object zu werden, erreicht die Natur erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Menſch — oder allgemeiner — das iſt, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur erſt vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur urſprünglich identiſch iſt mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird*)."

*) Syſtem des transſcend. Idealismus. S. 5.

Zehnte Vorlesung.

(Schelling's Naturphiloſophie.)

Mehrere meiner v. Z. haben den Wunſch ausgeſprochen, am Anfange jedes neuen Vortrags durch eine kurze Wiederholung der Reſultate des Vorhergegangenen ſich in den Stand geſetzt zu ſehen, der Fortſetzung mit völliger Sammlung des Geiſtes folgen zu können. Meine an Wiederholungen ohnehin ſo reiche Darſtellung fügt ſich dieſem Wunſche um ſo lieber, da wir uns auf dieſe Weiſe, wie ich hoffe, des Gegenſtandes unter veränderter Form nur deſto deutlicher und tiefer bemächtigen können.

Die Natur mit Schelling's Augen zu ſchauen, wird uns nie gelingen, wenn wir uns nicht im Voraus von jener gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe losmachen, welche in allen einzelnen Dingen eben ſo viele für ſich beſtehende und an ſich todte Körper oder Subſtanzen erblickt, die aber, mit Kräften ausgeſtattet, auf andere und auf uns ſelbſt einwirken. Allerdings wirkt alles Einzelne auf anderes Einzelne, und die ganze Natur iſt ein ſolches gegenſeitiges Wirken ihrer einzelnen Theile unter einander und auf ſich ſelbſt; aber das Innere der Dinge, die Materie derſelben oder der Stoff, wie wir es nennen, iſt gar kein ſolcher Stoff, hat gar keine ſolchen Kräfte, wie man ſich gewöhnlich vorſtellt. Was ſollte denn ein ſolcher Stoff an ſich oder in ſich ſelbſt ſein? Wie iſt er zu denken, zu erklären? Das iſt gerade die Hauptfrage. Nimmermehr iſt er anzuſehen als ein in ſich ſelbſt todter, regungsloſer Kern, dem, wer weiß, wie, nur lebendige Kräfte beigegeben wären, ſondern er iſt ſelbſt in ſich und durch und durch lauter ſolche Kräfte, oder richtiger Thätigkeiten, die ſich in dem Raume, den der Körper einnimmt, begegnen, ſich gegenſeitig halten, ſpannen und ſo das Feſte

hervorbringen, was als Körper erſcheint. Die Materie iſt undurchdringlich, ſagt man; d. h. ſie leiſtet dem äußern Drucke Widerſtand, und eben dieſer Widerſtand, den ſie nach außen leiſtet, iſt in ihr eine Thätigkeit, eine Spannung, mit der ſie einen gewiſſen Raum erfüllt, behauptet, und andere Körper vom Eindringen abhält. So müſſen wir uns vorerſt gewöhnen, auch in dem Starren und Todten nur ein — wenn auch gehaltenes und gefeſſeltes — doch immer ein Streben und Dehnen lebendiger Thätigkeit zu ſehen. Nehmen wir nun dazu, daß dieſe Materialität nur die niedrigſte Stufe des allgemeinen Naturlebens iſt, welches ſich auf den höheren Stufen, und namentlich auf denen der organiſchen Weſen mit immer größerer Energie, innerer Selbſtbeweglichkeit und Freiheit entwickelt, ſetzen wir voraus, daß dieſe Entwickelung vom niedrigſten, ſtarrſten Daſein des Steines an, bis hinauf zum Spiel der Gedanken im Haupte des Menſchen einem und demſelben ſtetigen Entwickelungsgeſetze folgt, in einer ſich fort und fort höher potenzirenden Selbſtbewegung beſteht, ſo wird uns in dieſer allgemeinen Selbſtbewegung und Thätigkeit der Natur das Geſetz der Welt, welches, wenn es ſich auf der höchſten Stufe ſelbſt gewahr wird und erkennt, Vernunft heißt, auch ſchon auf der niedrigſten als bewußter dumpfer Naturtrieb kenntlich und vorſtellbar werden. Und vergeſſen wir nun bei dem Allen nie die Hauptſache, nämlich, daß es außer dieſem lebendigen Triebe, Bewegen und Thun nichts Materielles oder Reelles gebe, woran oder worin dieſe Kraftäußerungen vorgehen, ſondern daß eben das Reale und Materiale ſelbſt durch und durch nur in dem Spiele dieſer ſich gegenſeitig beſtimmenden Thätigkeiten beſteht, ſo können wir nun ſchon den Grundſatz des ganzen Syſtems verſtändlich und anſchaulich faſſen; alles iſt Eins und Daſſelbe ſeinem Weſen nach. Dieſes Weſen ſelbſt iſt an ſich Leben; es heißt Natur (**natura naturans**) in dem Sinne, als es nur vorerſt als Potenz, als Möglichkeit, Alles und Jedes zu werden, aber noch nicht als Alles ſeiend, gedacht wird; und es heißt Welt oder Univerſum (**natura naturata**), in ſofern es continuirlich wird oder geworden iſt, was es jener Natur nach zu werden beſtimmt

iſt. Beides, die Natur als Grund, und die Natur als Erſcheinung von ſich ſelbſt, iſt Daſſelbe, Einige, Ganze, Abſolute. Die explicirte Natur, d. i. alle einzelne Naturweſen ruhen in jener Natur, als in ihrem Grunde und Weſen; denn ſie ſind alle nur Formen oder Geſtalten dieſes Weſens, das in dieſen Geſtalten ſich objectivirt und offenbart hat; für ſich ſelbſt betrachtet, wären ſie nichts als bloße Geſtalten, d. i. an ſich leere Formen ohne Inhalt und Beſtehen; in ſofern aber in alle dieſe Geſtalten jenes Weſen ſelbſt eingegangen iſt, und das Innere derſelben ausmacht, ſtellen ſie eben auch das Abſolute ſelbſt dar, und ſo iſt das abſolute, unendliche Weſen oder Sein gar nicht getrennt von der Natur, über oder außer derſelben (etwa im Himmel, und dieſe auf der Erde), ſondern ſie, dieſe Naturdinge und wir ſelbſt, — Alles in und um uns iſt das allgegenwärtige ewige Sein und Weſen in ſeiner Entfaltung. Deßwegen kann auch in der Entfaltung jedes einzelnen Dinges das Weſen und Geſetz des Abſoluten, ſo zu ſagen, im Kleinen angeſchaut werden; das Einzelne iſt zugleich ein Gleichniß oder eine Wiederholung des Ganzen.

In jedem einzelnen Keime von Thieren und Pflanzen erſcheint die Lebenskraft anfangs gefeſſelt in einem Zuſtande der Nichtentwickelung, in einer noch in ſich verſchloſſenen Subjectivität. Dieſe gleichſam auf einen Punct zuſammengedrückte Elaſticität des Lebens muß ſich aus dieſer Gebundenheit befreien, aus dem mathematiſchen Puncte, als ihrer indifferenten Mitte, ſich mit ihrer Thätigkeit herausbreiten, und ſo in ihrer Entfaltung, ihrem Producte, welches die Selbſtdarſtellung ihres eignen Weſens iſt, ſich ſelber zum Objecte werden; durch die befreite Kraft muß durch ihre eigene Wirkung in den Umkreis treten, was urſprünglich **virtuellement** oder potentiell in jenem **punctum saliens** lag, und eben durch dieſe Selbſtobjectivirung ſeines eignen verſchloſſenen Inhalts erſcheint erſt, was urſprünglich in ihm verborgen war.

So hat z. B. der betrachtende Naturforſcher den Keim des Hühnchens im Ei als ein Object vor ſich, welches doch an ſich ſelbſt ein Subject iſt, und der Hergang der

Entwickelung wird ihm durch objective Anſchauung klar in der Stetigkeit der Verwandlung, die lediglich aus dem Innern, dem Inbegriff dieſes Lebenspunctes allein ausgeht; — denn die von außen hinzugebrachte Wärme trägt nichts Anderes zur Entwickelung bei, als daß ſie die Starrheit der Bande aufhebt, in welchen der lebendige Keim lag. Noch weniger thut der Naturforſcher hinzu; dieſes Innere wirkt ſich aus, um real, actu, das zu werden,, was es der Möglichkeit und Kraft — was es ſeiner Natur nach ſchon iſt. Es bewirkt ſich mit blindem Triebe, und ohne ſelbſt zu wiſſen, wie, als ein organiſirendes Leben, gleich als ſchwebte ihm eine Idee, ein Muſter vor, dem es gleich werden ſollte; — dieſe Idee oder dieſer Begriff liegt aber gar nicht außer, ſondern als ſeine urſprüngliche Natur in ihm — es ſtrebt aus der bloßen Keimgeſtalt, es dehnt und gliedert ſich, bis es denn endlich in der That ausgebildet, objectivirt hat, was zu werden, es Beſtimmung, Möglichkeit und Kraft in ſich hatte, was es ſein ſollte und wollte, aber an ſich nicht iſt, ſondern nur wird.

An dieſer Stelle wird es denn auch zugleich deutlich zu machen ſein, was das Wort Begriff in realer und objectiver oder ſubſtanzieller Bedeutung ſagen wolle, in welcher wir es ſpäter und beſonders ſeit Hegel, in vielen Darſtellungen der Naturphiloſophie finden. Jener Keim des Hühnchens im Ei, ſagte ich, ſtrebt ſich zu entfalten zu einem gewiſſen vollſtändigen Gebilde, gleich als hätte er ein Muſter vor ſich, nach welchem er ſich bilden ſollte. Dieſes Muſter aber hatte das Hühnchen in der That nicht vor ſich, ſondern es war die eigne innere Natur, welche dieſe Bewegungen und Bildungen vorſchrieb; die eigene Natur als **natura naturans** hier in einem einzelnen beſtimmten Naturweſen, in der Gattung des Huhns. Der Begriff alſo iſt die Naturbeſtimmung noch im unentwickelten Zuſtande des Weſens, er iſt das, was der Thätigkeit die beſtimmte Richtung giebt, oder er iſt vielmehr dieſe lebendige Richtung und Beſtimmung ſelbſt, aber nur noch **implicite**, unentwickelt, in der urſprünglichen Contraction des Weſens. So erkennen wir den Begriff als die innere Naturbeſtimmung

jedes Objects, welches ſich lebendig entwickelt. Wüßte das Hühnchen bei ſeiner Entwickelung etwas von ſich ſelbſt, oder könnte der außenſtehende Beſchauer ſich ſelbſt in die Subjectivität, den Geſichtspunct des ſich entwickelnden Objects verſetzen, mit ſeiner bewußten Thätigkeit an die Stelle des ſich bewußtlos entwickelnden Lebenskeimes treten, ſo würde er die Idee des entwickelten Lebens, die Geſtaltung, zu der es erſt noch kommen ſoll, wie ein Vorbild, eine Idee, ein Muſter vor ſich haben, und danach freithätig trachten; aber er müßte doch auch zugleich wieder ſich darauf beſinnen, daß dieſes Vorbild eigentlich und in Wahrheit nur ſein eigner innerer Naturtrieb, jener Begriff nur ſeine eigne innere Beſtimmung ſei, die als Gedankending vor ihn hintritt, und daß die Verbindlichkeit, die er als ein Sollen fühlt, ſo zu werden, eben jene ſich im Gefühl als Drang ankündigende eigne lebendige Natur iſt. Wie genau dies mit der oben gegebenen Theorie des Wiſſens zuſammenhängt, iſt klar.

Es zeigt ſich alſo hier im Einzelnen wie im Allgemeinen ein Geſetz, eine blind wirkende innere Nothwendigkeit, die aber nur darum als Nothwendigkeit erſcheint, weil wir ſie von außen, als objective Erſcheinung, betrachten. Der Keim mußte ſich auswirken zu dem, was in ihm lag, bewußtlos, blind; er konnte nicht anders. Setzen wir uns an die Stelle des Keimes, und beginnen hier dieſes Wirken, als unſer Wirken, ganz ſo wie es unſrer Natur gemäß iſt, und dazu mit dem Bewußtſein, daß wir ſelbſt (keine andere Dinge auf uns) wirken — ſo erſcheint uns daſſelbe Wirken vom ſubjectiven Standpuncte aus in ſo weit als völlig frei, als wir ungehindert unſere eigne Natur entfalten können, denn dieß iſt unſer eignes Wollen, das Eigenſte, was wir haben, oder eigentlich, was wir im Grunde unſres Weſens ſelbſt ſind. Es zeigt ſich, ſagte ich, ein Geſetz; allein dieſes Geſetz iſt kein aufgedrungenes; es iſt die eigne Entfaltungsluſt des Keimes, es iſt die Federkraft der eignen Natur; ihr Wirken iſt die ſucceſſive Selbſtbefreiung, Selbſtbefriedigung und ſomit Bethätigung der Freiheit; und ſo zeigt ſich ſchon hier vorläufig, daß Freiheit und Nothwendigkeit an ſich eines und daſſelbe bedeuten können. Die

Nothwendigkeit, mit der ſich ein Subject ungehindert ſeiner eignen Natur nach entwickelt, iſt Freiheit, aus dem Standpuncte dieſes Subjects angeſehen. Alſo wird auch jedwedes Weſen, welches ein Subject für ſich ſein kann, d. h. Selbſtbewußtſein beſitzt, ſeinen Naturtrieb in Freiheit verwandeln, ſobald es dieſen Naturtrieb, dieſe ſeine wahrhafte Beſtimmung, vollkommen ſelbſt durchſchaut und als ſein eignes Wollen und Wünſchen — eben ſo gut, wie ſein Sollen — anerkannt hat. Zwang konnte nur von außen kommen, und in einer Verhinderung dieſer Selbſtentwickelung beſtehen; Willkühr aber wäre Thätigkeit ohne jene Erkenntniß des eignen Weſens und könnte dieſer eben ſo gut zuwider als gemäß ſein.

Doch zu dieſer höchſten Stufe des Selbſtbewußtſeins und der Freiheit entwickelt ſich, wie wir ſahen, das allgemeine Weſen, die Natur nur geſchichtlich, d. i. ſucceſſiv in der Zeit, von Stufe zu Stufe; und obgleich keine Zeit gedacht werden kann, wo das Abſolute nur als unwirklicher Naturgrund allein und ohne die wirkliche Natur, ohne alle Welt, jemals exiſtirt hätte — einem ſolchen Grunde allein und für ſich käme ja noch gar nicht das zu, was wir Daſein oder Exiſtenz nennen — obgleich alſo die Welt und der Weltgrund oder jenes uranfängliche Abſolute gleich ewig gedacht werden müſſen, ſo wird doch hiermit nicht eine ſucceſſive Perfectibilität in der Art des Exiſtirens der Welt oder **natura naturata** ausgeſchloſſen, ſondern dieſelbe vielmehr aus den früher angeführten Gründen gefordert.

Da der Weltgrund niemals war, ohne zu wirken, und da dieſes Wirken eben die Exiſtenz der Weſen oder die Natur ſelbſt iſt, ſo müſſen wir bei dem Verſuch einer Conſtruction der Welt den Gedanken einer beſtimmten Schöpfung in der Zeit vorerſt ganz entfernen. Eben ſo halten wir hier, wo wir in die Naturphiloſophie ſelbſt eingehen, vor der Hand noch die Gedanken an die Gottheit ganz ab; denken wir bei dem All-Einen, dem Abſoluten, womit wir es hier zu thun haben, lieber nur noch an *Natur* und ſparen uns jenen Ausdruck für das *höchſte* Weſen bis zu einer ſpätern Stelle auf. Innerhalb der Natur bricht zwar überall und nicht

blos im Menſchen allein, Geiſt und Bewußtſein mehr oder weniger hervor, allein wir finden die Bemerkung gleich im Voraus in der Ordnung, daß Bewußtſein und Denken — was wir im engern Sinne Geiſt nennen — doch immer nur in und an einem reellen Daſein ſich zeigen, nur verbunden mit realen Weſen, nie in abstracto allein für ſich ſein, gleichſam als ein reines Denken im Leeren ſchweben könne. Mit Beſeitigung aller dieſer vorgreiflichen Ideen von Gott, Schöpfer und Geiſt — haben wir es, wie geſagt, hier vorerſt nur noch mit der Natur in ihrer unvollkommenſten, erſten, ſo zu ſagen, roheſten Geſtaltung zu thun.

Wie nun in jedem einzelnen Keime, ſo wirkt die Natur auch im großen Ganzen. Wie dort im Keime des Eies eine blindwirkende Kraft, ein Trieb angenommen wurde, der, gleich als ob er ſeine Beſtimmung kennete, ſich zur Wirklichkeit organiſirte, ſo iſt auch hier im Ganzen eine Natur vor der Natur, d. i. ein Trieb vor der Geſtaltung, ein Geſetz vor der Ausführung, eine Möglichkeit vor der Wirklichkeit, alſo eine natura naturans vor der natura naturata.

Nun kann man aber einem ſolchen Grunde als bloßer reiner Potenz oder Möglichkeit, bevor er zu wirken angefangen hätte, noch gar kein Sein beimeſſen. Er kann wohl abstracte gedacht werden, aber er kann, getrennt von ſeiner Wirkung, gar nicht ſein; — das bloß Mögliche iſt noch nicht wirklich. Ein wirklicher Grund iſt ein wirkender Grund, alſo nicht mehr der reine Begriff der bloßen Potenz für ſich allein, ſondern der Potenz in actu. Aber eben ſo wenig als die reine Potenz für ſich allein iſt, eben ſo wenig iſt auch das Wirken für ſich allein; ein Wirken ohne einen wirkenden Grund, und ein Grund ohne Wirken — beides iſt nicht; es iſt oder exiſtirt bloß ein Wirken, was den Grund ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt hat, oder: es exiſtirt bloß ein Grund, der im Wirken begriffen iſt. Das alſo, was wahrhaft exiſtirt, die Exiſtenz oder das Sein, iſt ein ſeinen Grund in ſich ſelbſt habendes Wirken, d. i. ein abſolutes Wirken. Natur in jenem erſten Sinne war alſo das noch nicht Exiſtirende = reine Potenz. Natur in dieſem zweiten Sinne aber bezeichnet die wirkliche

ſichtbarlich vor uns ausgebreitete Welt, oder das allgemeine Sein, zu dem wir ſelbſt mit gehören, und dieſe wirkliche Natur iſt nun nicht mehr bloß jene Urpotenz **in abstracto**, ſondern ſie iſt Potenz und Wirken zuſammen, unzertrennlich, ſie iſt die erſte Identität.

Dieſes Sein nun, welches wir vor der Hand noch ganz allgemein und unterſchiedslos faſſen, beſteht alſo in einer unendlichen Exiſtenz, d. h. in einem continuirlichen **Ex-sistere**, Auftauchen und Zumvorſcheinkommen des Grundes in der Wirkung; es iſt durch und durch Thätigkeit, und zwar Selbſtthätigkeit, denn es hat ſeinen Grund nicht außer ſich, ſondern in ſich, iſt Grund und Wirkung von ſich ſelbſt. So liegt alſo der Grund der Welt nicht außer und nicht vor ihr, ſondern in ihr; wir können keinen Schöpfer annehmen, der eher geweſen wäre, als die Welt; denn zu einer ſolchen Annahme würde uns nur der Trugſchluß verleiten, daß der Grund eher da ſein müſſe, als die Wirkung; ein Grund, der für ſich ſelbſt ſchon iſt, ehe er wirkt, heißt eine Urſache; iſt aber die Frage nach dem Grunde der Welt, d. h. des Seins überhaupt, ſo kann nicht ein anderes ſchon Seiendes der Grund davon ſein, ſondern jedenfalls ein Nichtſeiendes, das iſt jene Urpotenz, die aber für ſich und qua Potenz noch gar nicht war, ehe ſie wirkte, die alſo ſelbſt erſt mit ihrem Wirken in die Exiſtenz eintrat, und von dieſer ihrer wirkſamen Exiſtenz noch gar nicht verſchieden iſt. Daraus folgt, daß die Welt und ihr Grund beide gleich ewig ſind, denn in ſofern ſie ſind, ſind ſie daſſelbe.

Das Sein alſo iſt das Abſolute, Uranfängliche und in ſich ſelbſt unendliches Wirken = Natur. In ſofern nun die Potenz in der Natur zur Wirklichkeit gekommen iſt, heißt ſie die Subjectivität, und in ſofern das Sein oder die Exiſtenz als das Bewirkte von jener gedacht wird, heißt es die Objectivität; das Sein, in ſofern es Grund von ſich ſelbſt iſt, iſt Subjectivität; das Sein, in ſo fern es von dieſem innern Grunde gleichſam getragen oder bewirkt wird, heißt Objectivität; beides iſt in der Wirklichkeit nicht von einander real verſchieden, ſondern daſſelbe: das Sein iſt und bleibt die Identität von Subjectivität und Objectivität. a = b.

Nun aber denke man ſich dieſes bisher als unendlich und unterſchiedslos aufgefaßte Sein in ſich gegliedert und beſtimmt zur größtmöglichen Mannigfaltigkeit. So jeder Theil für ſich betrachtet und mit andern einzelnen Theilen verglichen, wird einer mehr als der andere entweder vorzugsweiſe der ſubjectiven oder der objectiven Seite des unendlichen Weſens anzugehören ſcheinen. Es wird zwar in keinem Theile des Univerſums weder abſolute reine Subjectivität, noch abſolute reine Objectivität anzutreffen ſein — denn reine, abſolute Subjectivität wäre = der bloßen Urpotenz (die als ſolche nicht iſt), und reine abſolute Objectivität wäre = einem Sein ohne alle Potenz in ſich, alſo einem unmöglichen Sein. Was iſt, iſt auch beides zuſammen, aber es kann das Eine oder das Andere überwiegend ſein, nämlich im Vergleich mit andern Theilen, alſo nur im Einzelnen und Endlichen, wo Vergleichung ſtattfindet; nicht im Allgemeinen und Ganzen, wo ein abſolutes Gleichgewicht — abſolute Identität herrſcht.

Daß und wie das unendliche unterſchiedsloſe Sein in endliches übergehen oder wie das Continuum zu der Mannigfaltigkeit ſich gliedern könne, als welche die zahllos verſchiedenen Dinge der Welt ſich darſtellen, wird auf folgende Weiſe begreiflich. Aller Unterſchied im Sein kann nur auf einem relativen Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität der Theile beruhen. Denke man ſich nun das Sein überhaupt unter dem Schema einer Linie:

a C b

ſo wird die Seite a — c die überwiegende Subjectivität, die Seite c — b die überwiegende Objectivität der geſammten Identität darſtellen, welche die ganze Linie C iſt, ſo daß durch dieſen Buchſtaben auch zugleich der Indifferenzpunct oder das Aequilibrium beider Seiten bezeichnet wird. Nun iſt aber das ganze Sein weder an dem Puncte a reine Subjectivität, noch an dem Puncte b reine Objectivität, weil dieſen beiden Begriffen, wie wir ſahen, gar kein Sein zukommt, ſondern überall iſt Subjectivität und Objectivität verbreitet. Nun läßt ſich die Linie a — b in unendlich

c

viele Theile getheilt denken; in allen Theilen, welche zwiſchen a — c liegen, würde relativ mehr Subjectivität herrſchen, als in denen zwiſchen c — b; aber in jedem einzelnen Bruchſtücke der Linie würde ſich ſogleich wieder ein Pol mit relativer Subjectivität a und ein entgegengeſetzter mit relativer Objectivität b, und eben ſo auch zwiſchen beiden ein beſonderer Indifferenzpunct c ergeben, welcher zugleich der Ausdruck für eine Ganzheit — dort abſolut, hier im Einzelnen für eine relative — iſt. Somit iſt alſo die Möglichkeit, d. i. Denkbarkeit einer Verendlichung des Unendlichen dargeſtellt, welche Verendlichung jedoch nur in einem Sich-ſelbſt-von-ſich-ſelbſt-unterſcheiden beſteht, alſo in einer Thätigkeit des unendlichen Seins in ſich ſelbſt, wobei es immer ein und daſſelbe Weſen in und für ſich bleibt.

Sein alſo iſt Selbſtthätigkeit; nun haben wir Menſchen kein anderes unmittelbares Wiſſen von Selbſtthätigkeit, als die Selbſtthätigkeit unſeres Denkens. Wollen wir alſo die Selbſtthätigkeit des abſoluten Subjects, der Natur, begreifen, ſo denken wir uns dieſe Selbſtthätigkeit als ein Denken, Vorſtellen des abſoluten Subjects; wir verſetzen uns ſomit in den innern Mittelpunct des Alls, und ſo wie unſere Gedankenbilder bloße nichtige Objecte ſind, ſo ſind die Gedankenbilder oder Producte des allgemeinen Naturgeiſtes Geſtalten, die ebenfalls als ſolche freilich keine Weſenheit in ſich haben; allein da ſie in Wahrheit nur der geſtaltete Geiſt ſelbſt ſind, der Geiſt, der in ſie eingegangen, und in ihnen ſeiend ſich darſtellt — ſo ſind ſie doch auch wirklich und wahrhaft, — gleich wie unſre menſchlichen Gedankenbilder auch etwas ſind, nämlich der ſo geſtoltete Geiſt, der ſich innerlich in uns, indem wir ſie denken, in dieſe Geſtalten gießt. Demnach kommt dem bloßen menſchlichen Gedanken eben ſo gut ein Sein zu, wie den realen Dingen außer uns; für uns, die Denkenden, freilich ſcheint unſer eigner Gedanke keine Realität zu haben, weil wir es ſind, die ihn denken, und es wiſſen, daß er außer und abgetrennt von unſerm Denken keine Selbſtſtändigkeit haben würde; kurz — weil wir die Subjectivität unſrer Gedankenobjecte durchſchauen. So durchſchaut das unendliche We-

ſen die Subjectivität aller ſeiner Creaturen, d. h. die Identität derſelben mit ihm ſelber, und weiß (wenn es überhaupt Bewußtſein hat), daß dieſe Geſtalten, die wir Naturdinge nennen, und außer uns erblicken, nur ſeine eignen von ihm nicht getrennten Gedanken ſind.

Alles Reale alſo iſt ſubjective oder objective Thätigkeit, je nachdem es ſich ſelbſt erblickt oder nicht; eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt erblickt, d. h. ſich ihrer bewußt iſt, iſt ſich ſubjectiv, d. h. iſt das, was ſie überhaupt iſt, auch für ſich ſelbſt; eine Thätigkeit dagegen, die ſich nicht ſelbſt erblickt, iſt nur an ſich; ſie iſt das, was ſie iſt, nicht für ſich ſelbſt, iſt noch nicht zu ſich ſelbſt gekommen, ſie kann ſich weder als ſubjective noch als objective Thätigkeit ſelbſt ſehen. An ſich iſt ſie aber dieſelbe Thätigkeit, die ſie iſt, auch wenn ſie ſich erblickt. Eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt erblickt, erſcheint ſich als Selbſtthätigkeit; eine Thätigkeit aber, die nur von andern Augen erblickt wird, erſcheint als objective Bewegung. Nun iſt zwar in allen Dingen — in der ganzen Natur — wie wir ſahen — Subjectivität; denn die Natur iſt in ſich abſolute Selbſtbewegung, aber nicht jeder einzelne Theil oder jedes Organ dieſer Natur kann, als Einzelheit, ſich in dieſer Selbſtbewegung gewahr werden; es giebt Einzelweſen, in denen jene Selbſtbewegung noch nicht bis zur Selbſtanſchauung gediehen iſt, die alſo mit überwiegender Objectivität geſetzt ſind im Vergleich mit anderen, welche das, was ſie ſind, auch für ſich ſelbſt ſind, d. h. in welchen die Selbſtthätigkeit der Natur ſich ſelbſt erblickt.

Die Natur, ehe ſie zum Selbſtbewußtſein kommt, iſt aber doch ſchon Selbſtthätigkeit; die Form oder Bewegungsweiſe dieſer Thätigkeit iſt, wie wir geſehen haben, ein continuirliches Objectiviren deſſen, was implicite in ihrer Subjectivität liegt; dieſes Objectiviren geſchieht wirklich, iſt ein reales Sich-ſelbſt-objectiviren, aber kein freies geiſtiges, d. h. die Thätigkeit geht vor, kann ſich auch wohl dabei ſelbſt zum Objecte werden, d. i. ſich innerlich auf gewiſſe Weiſe anſchauen, aber noch nicht völlig zum Bewußtſein kommen, weil ſie hier überhaupt noch mit überwiegender Objectivität geſetzt, d. i. noch nicht ſelbſtſtändig und frei iſt, wie im

menſchlichen Geiſte; denn nur die wirkliche actuelle Freiheit oder Geiſtigkeit iſt es, wie wir früher ſahen, welche den Grund des Selbſtbewußtſeins ausmacht. Etwas, was mehr bewirkt wird, als ſelber wirkt, kann das, was es iſt, nicht für ſich ſelbſt ſein.

Es findet alſo im Reiche der Objectivität daſſelbe ſtatt, was im Reiche der Subjectivität, aber bewußtlos; die Thätigkeiten der Natur gehen parallel und ſind dieſelben, welche die des Geiſtes — des Bewußtſeins oder Denkens ſind, ohne daß ſie jedoch qua Wiſſen oder Denken vorgehen. Die Theorie des Bewußtſeins belehrte uns, daß die geiſtige Thätigkeit zuerſt in einem Anſchauen beſtehe, und daß dieſes Anſchauen ein Werden des Subjects zum Object ſei; in der Anſchauung ergießt ſich der Geiſt ganz in eine beſtimmte Form, und erſt wenn er ſich ſelbſt in dieſem ſeinen Ergießen oder Thun gewahr wird, wenn er ſein Anſchauen wieder anſchaut, ſich ſelbſt zum Object macht, ſchaut er ſich ſelber an und wird ſich ſeiner bewußt, bekommt er den Begriff von dem, was er iſt. Daſſelbe Verhältniß, welches hier ideell und ſubjectiv, findet ſich auch in der Natur, aber real und objectiv.

Das urſprüngliche Sein, welches, ſubjectiv betrachtet, ſchöpferiſche Selbſtthätigkeit iſt, kann objectiv nur betrachtet werden als Bewegung, und zwar als eine Duplicität von einander entgegengeſetzten Bewegungen. Der objectivirenden Thätigkeit, durch welche auf der ideellen Seite das erſte Anſchauen bewirkt wird, entſpricht auf der objectiven die expanſive Bewegung; der begreifenden Thätigkeit, welche dort auf das Subject zurückgeht, entſpricht hier die contrahirende Bewegung; Expanſion und Contration ſind die beiden Factoren des materiellen Seins, oder der Materie. Die Materie iſt das Sein in ſeiner erſten Geſtalt, das **primum existens**, die Wurzel aller Dinge; aber ſo ſehr es auch ſcheinen mag, als ſei ſie ein Starres und Todtes, ſo iſt ſie doch durch und durch nur zu denken als der Conflict oder die polare Spannung jener nach entgegengeſetzten Richtungen thätigen Kräfte oder Factoren. Daß dieſe in der materiellen Welt als Expanſion und Contraction thätigen Kräfte an

ſich daſſelbe ſind, was auf der ideellen Stufe Anſchauen und Begreifen, ergiebt ſich auch noch aus Folgendem. Die expandirende Kraft muß betrachtet werden als der erſte poſitive Factor, denn ſie erzeugt die Räumlichkeit und Ausdehnung, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt ein Sich-ausdehnen gleich dem Anſchauen. Dieſes Anſchauen würde, real und objectiv betrachtet, in's Unendliche ſich verlieren, denn die Richtung dieſer Thätigkeit geht auf das unendlich Große. Eben ſo würde der ausſchauende geiſtige Blick, das Sehen oder Schauen ſelbſt, in's Unendliche ausgehen, ohne daß es zu einer Hemmung, Beſtimmung und Geſtaltung käme; ein ſolches unbegrenztes geiſtiges Schauen oder Denken erzeugt nur das Unterſchiedsloſe, Leere, den Raum. Raum iſt weiter nichts als die bloße Thätigkeit des Anſchauens, objectiv geſetzt; das Ausdehnen geſetzt als Ausdehnung. Dieſer poſitiven Thätigkeit nun ſteht entgegen die negative, das Beſchränken, Begrenzen, Hemmen und eben dadurch Beſtimmen und Bilden. Dieſer Thätigkeit entſpricht die Zeit. Zeit iſt die continuirliche Negation des Raumes, das Retardirende in der Bewegung, die Succeſſion in der Thätigkeit; ſie giebt Maß und Ziel, führt die Tendenz des Denkens oder Anſchauens in ſich ſelbſt zurück und bildet es zu beſtimmten Umriſſen und Begriffen; eben ſo ſetzt ſie in der materiellen Welt den reellen Begriff; d. h. ſo wie jene poſitive, raumerzeugende Thätigkeit auf's unendlich Große gerichtet iſt, iſt die negative auf's unendlich Kleine gerichtet; wie jene objectivirend, iſt dieſe ſubjectivirend, zurück auf die Subjectivität gerichtet; wenn jene das Expliciren des verborgenen Grundes iſt, iſt dieſe das In-ſich-begreifen und zum beſtimmten Inbegriff Einigende ſowohl in der Sphäre des Ideellen als des Reellen.

Dieſe negative Thätigkeit iſt — kann man auch ſagen — das allgemeine Binden oder das allgemeine Band (copula), welches ſich durch das Univerſum zieht; durch ſie beſtehen alle Umriſſe, Geſtalten und Grenzen in der Natur, ſo wie im Denken alle Umriſſe der Bilder und Begriffe; ſie iſt das In-ſich-begreifen, Faſſen und Einigen im großen Ganzen, wie im Einzelnen. Durch ſie erhält das All

Einheit, das Einzelne Abgrenzung, das All Ewigkeit, das Einzelne relative Dauer; aber waltete dieſe negative Kraft allein, ſo würde aller Raum verſchwinden, das All zum mathematiſchen Punct einſchrumpfen; und waltete jene poſitive Kraft allein, ſo würde es in unendliche Leere zerfließen; in beiden Fällen würde nichts ſein. Keine von dieſen Thätigkeiten exiſtirt alſo jemals oder irgendwo rein für ſich allein, ſondern jede nur in und mit der andern, nur relativ überwiegend.

Als relativ überwiegende Kraft in der objectiven Natur heißt ſie Schwere und erſcheint als Materie. Bezeichneten wir den poſitiven Factor mit a, den negativen mit b, ſo kann die Schwere oder die Materie bezeichnet werden mit $a \overset{+}{=} b$. Dieſes vorwaltende negative Princip iſt alſo die Mutter (materies) aller Geſtaltung im Einzelnen, aller Verendlichung des poſitiven unterſchiedsloſen Seins, ſie iſt, als das Bindende, auch das Schaffende und mithin eigentlich das allein Reale oder Realiſirende; denn das Reale iſt nicht das Gebundene (der Inhalt), ſondern das Bindende; die bindende Thätigkeit — der reale Begriff — iſt die wahrhaft und allein ſchöpferiſche Kraft, in welcher alle Dinge beſtehen. Ob es demnach gleich widerſprechend klingen mag, wenn das Negative hier als das Reale bezeichnet wird, ſo verſchwindet doch dieſer Widerſpruch ſogleich, wenn man ſich erinnert, daß das Negative hier die auf's Beſtimmen und Geſtalten gehende wirkliche Thätigkeit bezeichnet. Mit dieſer vereinigt, von ihr beherrſcht, aber in innerlichem Gegenſatz zu ihr ſteht der poſitive Factor a, nun als der ideelle. Dieſe Thätigkeit, obſchon an ſich auf das Unendliche gerichtet, kann doch hier, wo ſie mit in das Reich der Endlichkeit (der Schwere) eingegangen, ſich auch nur partiell hervorthun, in ſo weit ſie ſich überhaupt hervorthut, d. i. mit den Producten der Schwere in Oppoſition tritt. Sie verhält ſich als die ſubjective und ideale Thätigkeit — als Anſchauen — gegen jene objectiv-reale und heißt in der Natur das Licht. Das Licht iſt das Denken der Natur, oder vielmehr das Sich-ſelbſt-anſchauen derſelben; für uns Menſchen,

die wir auf einer höhern Stufe ſtehen, erſcheint das Licht noch als eine Bewegung, die wir objectiv vorgehen ſehen; dieſe Bewegung aber iſt für die Natur, alſo in der Objectivität überhaupt, dasjenige, was für uns das Denken, das uns ſelbſt Betrachten iſt. Das Licht iſt die Seele, die geiſtige (obwohl unbewußte) Thätigkeit der Welt, ein Denken, das noch einen Raum erfüllt, aber ein räumliches Sich-ſelbſt-anſchauen iſt. So wie nämlich in der ideellen Sphäre oder im Bewußtſein die ſinnliche Vorſtellung ſchon ein gemeinſchaftliches Product des poſitiven Hinſchauens und des negativ begrenzenden Verſtandes war, das eigentliche Bewußtwerden aber dadurch zu Stande kam, daß wir dieſes unſer Anſchauen wieder anſchauten, daß die Thätigkeit des Anſchauens ſich für ſich ſelbſt wieder zum Objecte machte, und ſo ſich über ſich ſelbſt erhob — ſo iſt es auch hier in der materiellen Sphäre. Die poſitive Thätigkeit ging, vereinigt mit der negativen, mit ein in das Product und war, in demſelben gleichſam abſorbirt (die Materie), ſich in dieſem Zuſtande noch nicht ſelbſt Object; allein ſie erhebt ſich über ſich ſelbſt und macht ſich in dieſem ihren Zuſtande zum Objecte für ſich ſelbſt, ſchaut ſich ſelbſt an — das Licht.

Unter Licht muß man hier freilich nicht allein die Erſcheinung verſtehen, die ſich als Feuer oder Sonnenſtrahl uns zeigt, es iſt vielmehr auch der Klang (das innerliche Erzittern der Materie), die Wärme, und als eigentliches Licht nur am vollkommenſten; überhaupt aber zeigt ſich dieſe Thätigkeit in der Natur, wo ein Sich-trennen und Befreien des poſitiven Factors von dem negativen vorkommt, z. B. beim Verbrennen, in chemiſchen Wirkungen u. ſ. w. Es tritt überall jenes poſitiv wirkſame Weſen auf, welches die Alten Aether genannt und als das allgemein verbreitete, poſitive Urelement betrachtet haben. „Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtweſens bringen erſt zuſammen den ſchönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, was wir ſo nennen *).“ In der ſeienden Natur alſo verhält ſich

*) Schelling's Abhandl. über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur p. XXXVI. (Vorgedruckt der Schrift von der Weltſeele ꝛc. dritte Aufl. Hamburg, 1809.)

das Licht als Subject; die Materie, das in ſich ſelbſt befangene finſtere Weſen, als das Object für das Licht, oder richtiger: die Natur ſelbſt, das allgemeine Weſen, verhält ſich hier als Licht und Schwere, und als Licht iſt ſie das Anſchauen ihrer ſelbſt. Das Licht entfaltet erſt das Band der Schwere, ſetzt die Ruhe in Bewegung, und iſt in der Natur das innere Leben — mit Plato zu reden: die königliche Seele des Ganzen, die allgemeine Weltſeele. Aus dem gegenſeitigen Kampfe des Lichtes und der Schwere iſt die ganze Geſtaltung der gegenwärtigen Natur hervorgegangen. Deßwegen hat die Natur eine wahre Geſchichte, und dieſe Naturgeſchichte iſt der Anfang der Weltgeſchichte, weil in ihr ein ewiger Fortſchritt ſtattfindet; ein ewiger Fortſchritt aber ſetzt voraus, daß früher ein unvollkommnerer Zuſtand wirklich einmal geweſen iſt, als der jetzige; ohne Fortſchritt iſt kein vernünftiges Leben, kein Leben ohne Kampf.

Der Proceß, in welchen Licht und Materie zunächſt einzugehen hatten, um ſich zur Welt zu geſtalten und die Materie in ihre verſchiedenen Formen zu ſetzen, iſt der magnetiſch-elektriſch-chemiſche. Der chemiſche Proceß iſt der nur noch angehaltene organiſche Proceß und ſomit ſchon die Vorſtufe der dritten und höchſten Potenz, welche die materielle Natur erreichen kann, der Potenz des organiſch-ſelbſtſtändigen Lebens.

Auf der Stufe der Materialität, bis zu welcher wir die Entwickelung des Naturweſens verfolgt haben, oder auf der Stufe der Endlichkeit trat das Licht als Subjectivität zweiter Potenz, als ein inneres, aber noch blindes und uneigentlich ſogenanntes Anſchauen hervor. Die Natur auf dieſer Stufe iſt zu betrachten als ein Weſen, deſſen Seele oder bewegendes Princip das Licht iſt; dieſes unterwirft und beherrſcht die Materie, in ſoweit die Schwere dieß geſtattet; in dieſem Kampfe entfaltet es die Materie und ſich in derſelben zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Unterſchiede, die, im Einzelnen betrachtet, endliche, unorganiſche Stücke oder unbelebte Dinge, im Ganzen aber als die belebten Glieder des unendlichen Naturleibes oder der ganzen materiellen Welt ſind.

In ſofern nun die Schwere als einigendes Princip in dieſen endlichen Dingen waltet und als allverknüpfendes Band ſich um und durch alle Weſen (als Band um das Verbundene) zieht, äußern die einzelnen Theile das Beſtreben, ſich gegenſeitig zu faſſen und an einander zu hängen; die Schwere erſcheint alſo zwiſchen einzelnen Körpern als Cohäſionskraft, oder, was eben ſo viel iſt, als Magnetismus; d. h. als der Ausdruck urſprünglicher Ganzheit und Einheit des Weſens in jedem Puncte ſeines Daſeins. Das allgemeine Band ſucht alles Einzelne zuſammenzufaſſen und ſo die Materie überhaupt als eine Continuität, als Ganzes darzuſtellen. Die Ganzheit des materiellen Seins alſo könnte man ſich vorſtellen unter dem Schema eines unendlichen Magnets, d. i. einer Linie, deren Pole die Exiſtenz, d. h. das Hervortreten der expanſiven und contractiven Kraft in ihrer Wirkſamkeit darſtellen.

In wirklicher raumerfüllender Exiſtenz aber iſt die Materie nur darum, weil ſie mit dem negativen Factor zugleich auch den poſitiven, raumgebenden, in ſich hat, und weil ſie in jedem Puncte des allgemeinen Magnets, den ſie darſtellt, wiederum Materie, d. h. Magnet iſt, oder weil jeder einzelne Theil der Materie potentiell, möglicher Weiſe, wo es nur iſt, zum wirklichen poſitiven und negativen Pol mit einem Indifferenzpuncte ſich conſtituiren kann, und mithin jeder Theil, weil ſelbſt Materie, auch ſo gut wie die Materie im Ganzen, das Beſtreben haben wird, ſich einzeln für ſich zum Magnete zu machen, wie ſich dieß beſonders deutlich in dem Beſtreben der Maſſe zum Kryſtalliſiren zeigt. Alle beſondere Materien oder Körper der Welt alſo werden das Beſtreben zeigen, ſich für ſich zu vollkommenen Magneten zu geſtalten, d. h. als Materien ſelbſtſtändig zu ſein. In ſofern iſt der Magnetismus das Princip, welches die Materie überhaupt als ein Ganzes, in dieſem Ganzen aber wieder Theilganze ſetzt, alſo das Princip der Geſtaltung, der Vereinigung in ſich, im Ganzen wie im Einzelnen.

Nun aber beſtehen, wie wir uns erinnern, alle einzelne Materien, oder was uns ſo erſcheint, nur in dem relativen Plus oder Minus von Poſitivität und Negativität, wodurch

ſie ſich als Einzelnes von andern Einzelnen unterſcheiden und im Gegenſatze erhalten; will nun jedes ſich zum Magnet, d. h. zur Ganzheit conſtituiren, ſo wird ein relativ Poſitiveres einem relativ Negativeren ſo viel Negativität entreißen — und umgekehrt — bis es ſich in ſich gleichſam in's Gleichgewicht und als Ganzes geſetzt hat. Differente Körper werden alſo ſich zu vereinigen ſtreben, ſich attrahiren; indifferente dagegen, d. h. ſolche, die beide entweder vorwaltend negativ oder poſitiv ſind, werden einander abſtoßen, und ſo erſcheint daſſelbe Geſetz, welches dort als Magnetismus ſich ausſprach, hier im Conflict des Einzelnen mit Einzelnem als Elektricität. Die Elektricität iſt das ewige allgemeine Band, welches in den Einzelnen die Unvollſtändigkeit jedes Einzelnen als ſolches, und mithin nur die Ganzheit von zweien Entgegengeſetzten manifeſtirt, während der Magnetismus, als das zeitliche Band, in den Einzelheiten Ganzheit zu erfaſſen ſucht. Bei elektriſchen Erſcheinungen iſt der zu vereinigende Gegenſatz des Poſitiven und Negativen an zwei verſchiedene Individuen vertheilt, und bei der Berührung verliert einer an den andern dasjenige, was er für ſich Beſonderes hat, und wodurch er ein Beſonderes, Unterſchiedenes für ſich war. Zwei verſchiedene Körper, von denen einer poſitiv, der andere negativ iſt, verhalten ſich gegenſeitig wie die beiden Pole eines Magnetes, aber ſie verhalten ſich in der Trennung von einander elektriſch, ſo wie ſie ſich in der Vereinigung magnetiſch verhalten würden. Vereinigt man ſie, ſo entſteht in der Berührung ein gemeinſchaftlicher Indifferenzpunct, und ſie ſtellen wieder einen Magnet — eine Ganzheit dar. In der ganzen Linie, welche vorhin als das Schema der Materie, alſo des allgemeinen Magnets, aufgeſtellt wurde, nimmt jeder einzelne Theil derſelben ſeine Stelle entweder näher dem poſitiven oder näher dem negativen Pole ein; jeder Theil iſt in ſich wieder ein kleiner Magnet, aber jeder ſolche partielle Magnet, als ein Ganzes für ſich betrachtet, verhält ſich wieder zu andern ſolchen als relative Poſitivität oder Negativität, je nachdem er ſeine Stelle im ganzen Magnete näher dieſem oder jenem Pole einnähme. Es giebt, ſo zu ſagen, relativ poſitivere und negativere Magnete, die,

wenn ſie ſich berührten, zuſammen nur wieder die beiden Pole eines Magnetes ausmachen würden, und dieſe Erſcheinung iſt die Elektricität. Elektricität alſo iſt der Ausdruck oder die Darſtellung der Duplicität von dem an ſich Einen; Magnetismus iſt der Ausdruck der Einheit von zwei Entgegengeſetzten, er iſt das in einem, was Elektricität in zwei Körpern iſt.

Die Cohäſionserhöhung der Theile eines Körpers iſt zugleich ein vollkommneres Magnetiſchwerden deſſelben; die Körper werden vollkommenere Magnete in ſich, je feſter ſie zu einem Ganzen (d. i. eben zum Magnete) gebunden werden; dieſes Binden iſt die Wirkung der Schwerkraft in der Materie. Die Cohäſionsverminderung dagegen oder die Löſung der Gebundenheit wird die Wirkung des poſitiven Princips ſein, des Lichtweſens. Das Lichtweſen, als das löſend-expandirende Princip, iſt dem bindenden Magnetismus feindlich; es löſet deſſen Bande, wo es kann; wo dagegen die Cohäſionskraft mächtig wird, wird das Lichtweſen vertrieben, und zeigt ſich freigeworden als Wärme; daher Wärme- oder ſogar Lichtentwickelung bei jedem elektriſchen Proceſſe.

Da der Magnetismus im Ganzen und Einzelnen nur unter der Form der Identität, die Elektricität aber nur unter der Form der Duplicität exiſtirt, ſo tritt das reelle Geſetz der Natur, Einheit im Gegenſatz und Gegenſätze in der Einheit zu ſein, weder im Magnetismus allein, noch in der Elektricität allein vollſtändig hervor, ſondern die Ganzheit des dynamiſchen Proceſſes (die Identität der Indifferenz und Differenz) zeigt ſich erſt in demjenigen Vorgange, welcher beide Erſcheinungen verbindet, im Galvanismus oder in dem auf ihm beruhenden Chemismus.

Im chemiſchen Proceſſe alſo entſteht ein Drittes, nämlich ein höheres Band zwiſchen jenen beiden Wirkſamkeiten, und in dieſem Dritten vereinigen oder gleichen ſich beide aus, indem ſie beide von ihm beherrſcht werden; ſie verhalten ſich zu dieſem Höheren wie die Theile zur Ganzheit, oder wie Accidenzen zu Subſtanz (Subſtanz iſt nicht von den Accidenzen verſchieden, exiſtirt nicht außer denſelben, ſondern iſt

nur der Inbegriff, das Band derſelben). Magnetismus und Elektricität alſo conſtituiren den chemiſchen Proceß, in welchem jedoch kein abſolutes Schaffen, ſondern nur Verwandeln ſtattfindet; jeder Theil der Materie verliert dabei als ſolcher ſeine Selbſtſtändigkeit und wird zum Object, gleichſam zum Spiel einer freier gewordenen höheren Thätigkeit oder erhöhten Selbſtbeweglichkeit der Natur. Alles chemiſche Trennen in eine auseinander gehaltene Duplicität beſteht nach Schelling in einem Potenziren der Materie zu Sauerſtoff und Waſſerſtoff: alle chemiſche Zuſammenſetzung iſt dagegen ein Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Waſſers. „Im Reiche der Schwere iſt als Ausdruck dieſes dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinſten dargeſtellt iſt, das Waſſer, das fürnehmſte der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht und in das ſie zurückläuft. Von der Schwere, als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit, von dem Lichtweſen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze iſt*).

Im Reiche der Schwere überhaupt nämlich iſt der Abdruck der Schwere als ſolcher, d. h. als überhaupt vor dem Lichte vorherrſchender Potenz, die eigentlich ſogenannte Materie, d. i. das Starre; der Abdruck des Lichtweſens als ſolches, d. h. überall, wo es relativ im Reiche der Materialität vorwaltet: die Luft; „hier nämlich zeigt ſich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil abſolut von der Natur des Ganzen iſt, während das Daſein des Starren eben darauf beruht, daß die Theile, relativ von einander verſchieden, ſich polariſch entgegengeſetzt ſeien.“ Die Indifferenz von beiden alſo, das wahre Medium der materiellen Natur, iſt das Waſſer.

In ſo weit hatten wir es mit dem Sein der Natur als elementariſchem, d. h. unorganiſchem, zu thun; iſt dieſes auch kein Chaos, ſo fehlt doch noch die Individuation der einzelnen Theile, d. h. die organiſche Ausbildung derſelben; auf Individuation aber geht die Natur durchgängig aus. Ihr

*) Ueber das Verhältniß des Realen u. Id. S. XLII.

Fortſchreiten im Großen und Ganzen war ein Unterſcheiden des uranfänglich Ununterſchiedenen, ein Entfalten des Unentwickelten und in der Subjectivität Zuſammengenommenen, mithin ein Individualiſiren zu unterſchiedenen Theilen, und dieſer Theile wieder in ſich ſelbſt, ſo jedoch, daß das poſitive Weſen in allen und jeden ewig das einige bleibt, ſo wie die Natur ſelbſt als unſichtbares ewiges Band alles und jedes umſchlingt und zum Ganzen vereinigt. So gliedert die Natur in ihrer Exiſtenz ſich überhaupt zur Welt, d. h. zur Totalität (der Theile) in der Einheit (des großen Ganzen); ihre Exiſtenz iſt als dieſes lebendige Sich-gliedern ihr allgemeiner Selbſtzweck. Betrachtet man ſo die Natur im Allgemeinen als einen unendlichen Organismus, ſo iſt jeder Theil in ihr nur dem Ganzen dienſtbar, hat kein Daſein und keinen Zweck für ſich, ſondern der Zweck ſeines Daſeins iſt nur, eine beſtimmte Function für das Ganze zu erfüllen; jeder hat ſeinen Zweck außer ſich, iſt nicht Selbſtzweck, nicht Organismus für ſich. Da nun aber die Natur, vermöge ihres Endzweckes, ihr eigenes Weſen ſelbſt immer vollſtändiger zu entfalten und in dieſer Entfaltung für ſich ſelbſt zum Objecte zu machen, auf immer größere Individuation der Objecte auch im Einzelnen ausgeht, ſo ſtrebt ſie eben ſo ſehr, auch in dem Einzelnen relative Ganzheiten darzuſtellen, wie ſie anderſeits alle dieſe Ganzheiten wieder als Theilganze in den einen großen Organismus verſchlingt. Das allgemeine Band alſo erweiſet oder bejaht ſich ſelbſt auch verhältnißmäßig wieder im Einzelnen und ſtellt in dieſem die Form der Ganzheit dar. „Wo aber dieſelbe höhere Copula ſich ſelbſt bejaht im Einzelnen, da iſt Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darſtellung des allgemeinen Lebens der Subſtanz in einem beſonderen Leben. Dieſelbe, Alles enthaltende und vorſehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die ſtillen und ſtetigen, wie die gewaltſamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und Alles ſtets in den ewigen Kreis zurückführt, dieſelbe göttliche Einheit iſt es, welche unendlich bejahungsluſtig, ſich in Thier und Pflanze geſtaltet und mit unwiderſtehlicher Macht, iſt der Moment ihres Hervortretens

entſchieden, Erde, Luft und Waſſer in lebendige Weſen, Bilder ihres Allebens, zu verwandeln ſucht*)."

So bleibt die Natur oder das allgemeine Weſen dabei nicht ſtehen, ſich bis zum Lichtweſen potenzirt zu haben, ſondern es will ſich nun auch in dieſer ſeiner neuen Duplicität und Wirkſamkeit ſelbſt wieder Object werden; es will Licht und Materie, wie ſie mit einander im Kampfe liegen, und dieſen Kampf ſelbſt wieder vor ſich haben, zum Objecte herabſetzen, und ſich als neues Subject über dieſen Kampf erheben und denſelben beherrſchen. Dieß aber geſchieht, wenn die Natur ſich zum Leben potenzirt. Als Lebensprincip, Lebens- oder Bildungstrieb (wie man es zunächſt nennen mag) ſpielt ſie ſchon freier mit Licht und Materie, als ſie früher, da ſie noch Licht war, mit der Materie waltete. Sie wird alſo jetzt = A der dritten Potenz.

Es iſt zu zeigen, wie die Entwickelung der Natur bis zu dieſer dritten Stufe gelange. Wir verließen ſie oben in ihrer Activität als chemiſchen Proceß. Dieſer konnte ſelbſt ſchon angeſehen werden als ein Organiſiren, aber noch gleichſam continuirlich mißlingend, deßhalb, weil die Natur hier im continuirlichen Bewegen und Metamorphoſiren ihrer ſelbſt noch völlig in dieſem Schwanken, wie das Meer im allgemeinen Ebben und Fluthen begriffen und befangen iſt, an keinem Puncte ſich gleichſam ſelbſt erfaſſen und halten kann, weil das Schwanken jedes einzelnen Theiles einem Geſetze gehorcht, das für jeden außer ihm liegt. Die Natur alſo kommt hier in keinem ihrer Producte zu dem, was ſie eigentlich iſt, und als was ſie ſich darſtellen will, ſie erſcheint nirgend als ſelbſtſtändiges Leben in ſich ſelbſt. Dieſes gelingt ihr erſt, wo ſie ſich im Einzelnen als Selbſtſtändigkeit, d. i. Organismus, offenbart.

Es iſt alſo die Frage: wie wird der chemiſche Proceß zum organiſchen? Es iſt im Voraus klar, daß in den chemiſchen Proceß noch etwas eintreten müſſe, was in ihm bisher nicht lag; eben ſo klar iſt es, daß dieſes Etwas nirgend anderswoher kommen kann, als aus der Tiefe der un-

*) Verh. des Realen u. Id. S. XLV.

endlichen Natur ſelbſt, d. h. potentiell ſchon vorhanden ſein muß. Hinzutreten muß erſtlich etwas zu dem chemiſchen Proceſſe, weil dieſer, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich alsbald zu Ruhe verfügen würde, indem die beiden, nach Gleichgewicht ſtrebenden Principien, in deren Action er beſteht, alsbald ihr Gleichgewicht finden und zu einem gemeinſchaftlichen Producte ſich neutraliſiren würden. Jenes Etwas muß demnach als ein continuirlich äußerer Einfluß ſich geltend machen, um den chemiſchen Proceß in den Organismen (Pflanzen und Thieren) durch ſtets erneute Störung des Gleichgewichts aufzuhalten, und ſo dem Proceß ſelbſt Dauer zu verleihen. Es gehören alſo zum organiſchen Leben wiederum zwei Factoren; der eine (an ſich ſelbſt ſchon eine Duplicität von Factoren oder Kräften) in der individuell beſtimmten Materie, der andere außerhalb derſelben im Allgemeinen, in dem Alles umfließenden Aether — oder er gehört dem allgemeinen poſitiven Weſen der Natur überhaupt an. Die Dinge verhalten ſich zu dieſem poſitiven Factor als das Negative; in ihnen waltet das von der Schwere herkommende, geſtaltende, das urſprüngliche Miſchungsverhältniß beſtimmende Princip (der materielle Begriff) des Dinges, als lebendige Bildungsnorm oder als mütterliches Princip. Das andere Princip aber liegt außer den einzelnen Dingen; es iſt das continuirlich anregende, den Proceß unterhaltende, zum räumlich wirklichen Daſein entwickelnde Princip, alſo das väterlich zeugende, und entſpricht dem Aether oder Lichtweſen. Das Licht alſo iſt als poſitiver Factor der Vater; die Schwere, als negativ, die Mutter aller Dinge. Dieſe liegt als Grund und geſtaltender Begriff in dem Weſen der einzelnen Dinge beſchloſſen und macht das individuelle Weſen ſelbſt aus; es iſt ein Theil jener unendlichen Potenz, die ſich im Endlichen ſelbſt bejaht.

Nun aber ſind gar nicht die fertigen todten Producte, die Dinge als formirte Materie (als das Gebundene) die Hauptſache, ſondern das Bewegen und Bilden ſelbſt; nicht das Product, ſondern das Produciren iſt das Leben der Natur, d. h. iſt die wahre Natur ſelbſt; ſobald es zum fertigen (neutraliſirten) Product gekommen, iſt auch das Caput

mortuum fertig, und das Leben hat ein Ende. Die ganze materielle Natur, ſo weit ſie in bewegungsloſen Producten beſteht, iſt nur der in ſeinen Producten bereits erſtorbene Geiſt, geformter Stoff in ſeiner Starrheit überall nur ein Monumentum der Vergangenheit. Der Proceß ſelbſt iſt die Hauptſache, denn er iſt das Leben, und das Leben iſt die continuirliche Exiſtenz; weiter giebt es kein Daſein für das Einzelne als dieſes Werden in der Zeit; die Form dieſes Werdens oder das Geſetz dieſer Bewegung iſt das lebendige Sich-ſelbſt-darſtellen und Begreifen der Natur.

Das Leben und Daſein der organiſchen Weſen hängt alſo davon ab, daß der in ihnen ablaufende chemiſche Proceß immer wieder erneut, daß in ihnen ein antagoniſtiſcher Proceß continuirlich dem erſteren Proceſſe entgegengeſetzt werde, und ſo iſt das organiſche Leben ein Proceß von Proceſſen, die ſich in ihrer Aufeinanderfolge wechſelſeitig immer wieder von Neuem hervorrufen. Die uns bekannten Organiſationen zerfallen in Thiere und Pflanzen. Die Pflanze ſtellt den organiſchen Proceß noch auf einer niederern Stufe dar, als jenes. Der chemiſche Proceß, worin das ſogenannte Pflanzenleben (die Vegetation) beſteht, iſt eine continuirliche Zerlegung in Waſſerſtoff und Sauerſtoff; erſterer, als das Brennbare, bleibt in der Pflanze (als Kohlenſtoff) zurück, das Oxygen wird ausgeathmet, und die Organe der Pflanze, ihre Blätter, ſind weiter nichts, als das in dieſer Function des Ausathmens gleichſam verhärtete Werk. (So wie man etwa ſagen könnte, ein Kryſtall iſt nichts als die gleichſam geronnene Bewegung des Kryſtalliſirens.) So ſchreitet die Pflanze immer fort zu einem Zuſtande größerer Desoxydation, und die Frucht iſt endlich dasjenige, was den Körper der Pflanze als völlig desoxydirtes **Combustibile** zurückläßt. Das Leben der Pflanze alſo kann nur dadurch eine Zeit lang unterhalten werden, daß ihr immer neues Oxygen zugeführt wird, welches ſie ihrer Natur nach ausſcheiden muß, und dieß geſchieht durch das Licht; das Licht entwickelt in derſelben immer neues Oxygen, und ruft dadurch u. a. auch die bekannte Erſcheinung der Färbung hervor, welche verſchwindet, ſobald die Pflanze dem Lichte entzogen wird.

Im animaliſchen Proceſſe dagegen findet gerade das Umgekehrte ſtatt. Die thieriſche Nutrition beſteht in einem continuirlichen Aufnehmen und in ſich Zurückhalten von Sauerſtoff. Die Lebensluft (Sauerſtoffgas), welche die Pflanze aushaucht, wird in der thieriſchen Lunge zerſetzt, d. i. in das Blut aufgenommen, mit dem Blute durch die Arterien in die verſchiedenen Organe des Körpers vertheilt, hier wieder von Neuem abſorbirt, ſo daß das Blut desoxydirt durch die Venen wieder zurückſtrömt, um hier von Neuem Oxygen aus der Luft aufzunehmen und den Kreislauf zu beginnen. In den Organen alſo muß eine gewiſſe Anziehungskraft und Capacität für das aus dem Blute zu abſorbirende Oxygen unterhalten werden, damit der Proceß nicht ſtill ſtehe. Dieſes continuirliche Herſtellen der Capacität in den Organen beſteht in der ihnen verliehenen Irritabilität, welche ſich als Beweglichkeit kundgiebt.

So hat alſo die organiſirende Natur dem animaliſchen Proceſſe im Thiere ſelbſt die Irritabilität entgegengeſetzt und dadurch verhindert, daß der erſte ſtillſtehe oder ſich mit wenigen Athemzügen erſchöpfe. Sie hat demnach in dem Thiere vereinigt, was in andern Producten nur geſondert erſcheint, ſie hat dem chemiſchen Proceſſe einen Gegenſatz in ſich ſelbſt verliehen, der in einem und demſelben Subjecte ſein Stillſtehen ſelbſt verhindert. Dadurch wird vorerſt ſchon die Selbſtbeweglichkeit begreiflich, durch welche ſich das Thier vor der Pflanze auszeichnet. Das Syſtem ſeiner Bewegungen iſt ein in ſich ſelbſt abgeſchloſſener Mechanismus, und eben deßhalb, weil er in einem Individuo abgeſchloſſen iſt, konnte er zur freien, d. h. zur Selbſtbewegung kommen. Es konnte dazu kommen, allein daß es wirklich dazu kommt, hängt noch von einem dritten Vermögen der animaliſchen Natur ab, welches der Irritabilität eben ſo wie dieſe dem chemiſchen Proceſſe (der Reproduction) entgegengeſetzt iſt; nämlich von der im Thiere zuerſt erwachenden Senſibilität. Erſt in dieſer Triplicität der Functionen (eine Partie des Syſtems, die vorzüglich Eſchenmeyer bearbeitete,) ſtellt ſich das Leben als ein organiſches Ganzes in ſich abgeſchloſſen dar. Die Irritabilität kann vorgeſtellt werden als

Trieb nach Bewegung, und als ſolcher vertritt ſie das poſitive, räumlich anſchauende, expandirende Moment. Dieſer Trieb aber iſt an ſich ohne alle Beſtimmungen, gleichſam völlig formlos; Form und eigenthümliche Beſtimmung bekommt er erſt durch das negative Moment, als welches hier die Senſibilität eintritt. Dieſes iſt ihrerſeits ganz durch die innere individuelle Natur des Subjects beſtimmt; von dieſer nämlich hängt es lediglich ab, welche Eigenthümlichkeit jedwede Wirkung von außen auf das Subject annehmen wird; ſo iſt z. B. die Erſchütterung der Luft nur für ein hörendes Ohr Schall, das Süße nur für die Zunge ſüß, das Licht nur für das Auge Licht u. ſ. w., und ſo ſind alle Bewegungen das, als was ſie erſcheinen, nur in und für das organiſche Weſen, von welchem ſie aufgefaßt werden. Nur durch die beſtimmte Art von Reaction, welche ein Weſen ſeiner Natur gemäß dem Eindrucke entgegenſetzt, wird dieſer Eindruck das, was er für daſſelbe iſt — nur durch eine beſtimmte Art von Reaction — alſo durch eine Activität im Conflict mit Paſſivität, durch eine innere ſpecifiſche Bewegung, und zwar durch willkührliche Bewegung; dieſe aber beruhte auf der Irritabilität, und ſo beſtimmen ſich Irritabilität und Senſibilität gegenſeitig, indem jene, ſo zu ſagen, den Stoff, das Poſitive, dieſe die Form, das Negative, giebt, beide zuſammen alſo erſt die Geſtaltung hervorbringen, welche als das eigenthümliche Leben organiſcher Weſen betrachtet werden kann. „Faſſen wir endlich," ſagt Schelling *), „Irritabilität und Senſibilität in einem Begriffe zuſammen, ſo entſteht der Begriff des Inſtinctes (denn der Trieb zur Bewegung, durch Senſibilität beſtimmt, iſt Inſtinct); und ſo wären wir denn durch allmählige Trennung und Wiedervereinigung entgegengeſetzter Eigenſchaften im Thiere auf die höchſte Syntheſis gekommen; in welcher das Willkührliche und Unwillkührliche, Zufällige und Nothwendige der thieriſchen Functionen vollkommen vereinigt iſt."

*) Weltſeele S. 292.

Elfte Vorleſung.

(Fortſetzung.)

Wir waren, m. H. H., am Schluſſe des letzten Vortrags dahin gelangt, die innern Vorgänge der thieriſch-organiſchen Natur als ein Getriebe von Reproduction, Irritabilität und Senſibilität zuſammen in Eins zu faſſen. Irritabel iſt die thieriſche Natur, in ſofern ſie auf erhaltene Reize in Selbſtbewegung ausbricht; das Thier erſcheint vermöge der Abgeſchloſſenheit ſeines Organismus hier zunächſt als vollkommenes Automat, es wird nicht mehr blos, wie unorganiſche Maſſen, mechaniſch von außen bewegt, ſondern es bewegt ſich dynamiſch aus ſich ſelbſt; und wenn auch dieſe Selbſtbewegung nur auf Anreizungen von außen erfolgte, ſo wäre und bliebe ſie trotz deſſen immer lebendige — d. i. organiſch ſelbſtige Bewegung. Dieſer Irritabilität nun war die Senſibilität beigegeben oder eigentlich entgegengeſetzt. Unter dieſer können wir uns jedoch vor der Hand noch nicht das vorſtellen, was man eigentlich Empfindungsvermögen nennt; denn insgemein miſcht ſich hierbei ſchon der Begriff des Innewerdens oder Bewußtſeins ein, den wir zur Zeit noch nicht abgeleitet haben. Senſibilität bedeutet uns hier in der Sphäre der Objectivität eben auch nur ſoviel, wie eine gewiſſe Art von Bewegungen, die den Bewegungen der Irritabilität entgegengeſetzt ſind; ſo daß, wenn wir dieſe als die poſitiv expanſiven (die Capacität der Organe vermehrenden) betrachten, wir die Actionen der Senſibilität als die negativ einſchränkenden und beſtimmenden anſehen müſſen. Die Senſibilität iſt alſo die normirende und beſtimmende Thätigkeit des Individuums, ſie legt allen von der Irritabilität ausgehenden Bewegungen das Geſetz oder die Form an, giebt ihnen diejenige Qualität, die ſie haben müſſen, um der realen Idee des Gan-

zen zu entſprechen, oder dieſe Idee zeit-räumlich darzuſtellen; ſie bringt alſo in die Sphäre der Irritabilität, und durch dieſe in die ganze Reproductionsſphäre die Eigenthümlichkeit der Gattung, und prägt den Begriff derſelben in dem Sein des Individuums aus.

Senſibilität und Irritabilität zuſammen geben demnach den Begriff des Inſtinctes, d. h. eines Naturtriebes, der durch Empfindung beſtimmt wird — durch Empfindung — d. h. hier aber noch nicht durch ein mehr oder weniger deutliches Bewußtſein, ſondern es drückt nur das Materielle der Empfindung aus, nämlich dasjenige, was wir früher ſchon als die im leiblichen Organ vorgehenden Bewegungen und vorhandenen Beſtimmungen kennen gelernt haben. M. v. Zuhörer werden ſich erinnern, daß wir in der Theorie des Bewußtſeins *) davon ausgingen, daß das unreflectirte, bewußtloſe Wirken der Seelenkräfte auf gleicher Stufe mit dem Wirken der ſogenannten blinden Naturkräfte ſtehe, und daß nichts Anderes den Unterſchied zwiſchen bewußtloſen und bewußten Thätigkeiten ausmache, als nur der Mangel an Reflexion auf ſich ſelbſt, welche erſt in einem Subjecte eintreten könne, welches wirklich an ſich ſelbſt individuelles Subject, d. h. organiſches Ganze, und nicht wiederum bloßer Theil von einem Andern ſei. Nur in einem ſolchen Subjecte, wie wir es hier bereits in der Naturphiloſophie von Stufe zu Stufe herangehoben und conſtruirt haben, nur in einem ſolchen für ſich ſelbſt ein lebendiges Ganzes ausmachenden und mit willkührlicher Bewegung ausgeſtatteten Subjecte iſt die Thätigkeit der Natur zur individuellen Selbſtthätigkeit geworden, und hat einen Grad von Selbſtbeweglichkeit und Freiheit erlangt, bei welchem es erſt möglich iſt, die letzte und höchſte Reflexion zu vollbringen, und dadurch den ſchlagenden Blitz des Bewußtſeins, d. h. des Selbſtbewußtſeins, dem Naturweſen zu entlocken.

Irritabilität und Senſibilität, wie wir ſie bisher kennen gelernt haben, gehören aber noch ganz der Sphäre jener blinden Thätigkeit an, die in den niedern (thieriſchen) Regionen

*) S. oben S. 204.

des menſchlichen Lebens waltet; ſie ſind an ſich bewußtlos. Der Act des Bewußtwerdens aber beſtand, wie wir ſahen, darin, daß die, vorerſt ganz in ihr Product eingegangene und darin gleichſam abſorbirte Thätigkeit ſich vom Producte losmache, ſich frei für ſich ſelbſt wiederhole, als Thätigkeit anſchaue, und ſich dadurch ebenſo zum Selbſtobjecte werde, wie ſie früher Object nur für einen außenſtehenden Beſchauer war. Würde alſo die Thätigkeit, welche inſtinctmäßig blind vorgeht, ſich in ſich ſelbſt auf dieſe Weiſe auf's Neue zum Objecte machen, ſo würde aus der bewußtlos vorhandenen Zuckung und Regung — aus dem Empfundenen — Empfindung, d. i. der erſte Grad von Bewußtſein entſpringen. So lange die Thätigkeit des lebendigen Subjects noch ganz mit eingeht in ihr Product, iſt keine wirkliche innere Entgegenſtellung von Idealem und Realem, von Subject und Object, mithin kein Bewußtſein. Das Thier empfindet, aber wie im Traum; es empfindet nicht, daß es empfindet; es ſieht nicht, daß es ſieht.

Die neue Stufe, welche das Naturweſen erſt im Menſchen vollkommen erſteigt, wird wiederum auf demſelben Proceſſe, wiederum auf jener inneren Spaltung und Gegenſetzung (bei zugleich feſtgehaltener Einheit) beruhen; wobei denn nun endlich gänzlich und auf einmal Alles, was bisher immer nur als Objectives — als das ganze Reich der bewußtlos wirkenden Natur, oder zuletzt als Subject-Object, aber in ununterſchiedener Durchdringung war, entſchieden auf die andere Seite, auf die der Objectivität tritt, und dießſeits nur die reine Subjectivität zurückläßt. Das abſolute Subject, welches während dieſes Proceſſes als Leben, A^3, ſich verhielt, wird nun auf der Stufe des Bewußtſeins, als Geiſt A^4 zu nennen ſein; dieſes Subject ſteht nun als reines Wiſſen oder idealiſtiſches Moment der ganzen vorigen Sphäre als dem Realen und Objectiven, gegenüber, es exiſtirt nur als Wiſſen, und hat alles Uebrige als ſeiende Welt gleichſam ſich gegenüber. Mit dieſer Stufe ſind wir in eine andere Region eingetreten, in die des Geiſtes, wovon ſpäter ein Mehreres. Hier aber wird es zunächſt klar, daß Alles, was uns nun als objec-

tiv erſcheint, ebendarum auch für das Reale, Alles, was als ſubjectiv zurückbleibt, für das Ideale, für ein bloßes Denken und Wiſſen als ſolches, gilt. Auch das Objectivgewordene, wiſſen wir nun, iſt an ſich nichts als Thätigkeit oder Bewegung durch und durch; das, was als gegenſtändliches Sein, Stoff oder Materie und Kern der Erſcheinungen dem gewöhnlichen Verſtande vorſchwebt, iſt nichts als jene Selbſtthätigkeit der Natur, die ſich ſelbſt ſo lange für ſich ſelbſt wiederholt, bis ihr dieſe ihre Thätigkeit in ihrer reinen Form, oder bis zuletzt bloß dieſe reine Form, das Geſetz dieſer Alles ausmachenden und beſtimmenden Thätigkeit ihr ſelber abſtract vorſchwebt; bis ſie alſo erkennt und durchſchaut, daß alles Seiende nur Thätigkeitsbeſtimmung, nur Form ihrer ſelbſt iſt, und daß ſie ſelbſt, die ſchaffende Natur, eins und daſſelbe mit ihrer Form iſt und nur in dieſer Form wirkt — d. i. wirklich iſt. So hat ſich denn am Schluſſe dieſer überſichtlichen Darſtellung, wie ich hoffe, mit ausreichender Klarheit ergeben, daß das Ideale und Reale, was ſich dem gewöhnlichen Verſtande als zwei unvereinbare Gegenſätze darſtellt, oder das Wiſſen (Denken) und Sein, in der That nun wie zwei Pole eines und deſſelbigen an ſich Indifferenten verhält, oder daß Real und Ideal identiſch ſind im Abſoluten *). Hiermit wären wir denn aber auch durch den Lauf der Unterſuchung zu unſerem Ausgangspuncte zurückgekehrt, und ich wiederhole nicht länger, was ſich aus meinem vorletzten Vortrage hieran von ſelbſt wieder anknüpft.

Wenn das Reſultat der Naturwiſſenſchaft darin beſtand, daß alle Kräfte des Univerſums zuletzt auf vorſtellende Kräfte zurückkommen, wenn alles Entſtehen und Leben, wenn alſo die ewig ſich ſelbſt gebärende Natur zwar ein in ſich blinder Dynamismus (um nicht zu ſagen Mechanismus) iſt, aber ein Dynamismus oder Organismus, der nur das unbewußte Denken darſtellt, daſſelbe geiſtige Thätigſein, welches auch in uns Menſchen zuerſt unbewußt und unwillkührlich vorgeht, ehe es ſich in ſeinem eignen Reflexe erſcheint und be-

*) Vergl. u. A. Schelling's Vorleſungen über die Methode des academ. Studiums. Tübingen, 1803. S. 11 fgd.

wußt wird — ſo wird auch eben um dieſer Identität willen alle Thätigkeit der Natur an ſich zweckmäßig ſein, oder uns ſo erſcheinen, ob ſie gleich an ſich blind iſt, und keine Vorſtellung von den Zwecken hat, die ſie unwillkührlich verfolgt und erreicht. Die Natur wirkt durchaus zweckmäßig, aber nicht abſichtsvoll, alle ihre Producte werden alſo zweckmäßig ſein, ohne doch von ihr mit dem Bewußtſein eines Zweckes, d. h. mit Abſicht, hervorgerufen zu ſein. Mithin kann man auch ſagen: die Natur wirkt ohne Bewußtſein vernünftig, oder: das ganze in der Natur ſich darſtellende Syſtem des Wirkens und Lebens iſt die exiſtirende Vernunft; ein Satz, den ſpäterhin Hegel in den prägnanteren Ausdruck verwandelte: „Alles, was wirklich iſt, iſt vernünftig.“

Im menſchlichen Bewußtſein, wo Wiſſen und Sein ſich ſchon getheilt haben, geht vor der Handlung der Gedanke und die Abſicht vorher, die Handlung realiſirt dieſen Gedanken; das Product wird vorher als Idee, dann erſt als Gegenſtand fertig. In der Natur iſt dieß anders; hier wird das Product fertig, ohne daß eine deutliche Vorſtellung davon vorhergegangen; es wird — ſagen wir — gedankenlos, inſtinctartig geſchaffen, d. h. nach Geſetzen, welche die Geſetze des Denkens ſind, aber nicht als ſolche reflectirt und erkannt werden. In der ganzen Natur alſo wird ſich uns zwar Zweckmäßigkeit und Weisheit zeigen, aber bloß deßwegen, weil die bewußtloſe Thätigkeit der Natur — das Traumleben des Naturgeiſtes in ſeiner Bewußtloſigkeit — nothwendig harmonirt mit der bewußtvollen Thätigkeit; oder eigentlich, weil jene an ſich daſſelbe iſt, was dieſe für ſich geworden iſt.

Ich ſoll alſo dieſer Anſicht zufolge die Natur nicht betrachten als das blinde Werkzeug oder als die todte Materie, womit ein bewußtvoller Weltbaumeiſter beſtimmte, deutlich vorgeſehene Abſichten realiſirt, die der Materie an ſich fremd wären, ihr gleichſam nur äußerlich aufgedrückt würden. Bei einer ſolchen Anſicht würde einerſeits der Gott, der dieß thäte, zwar außerweltlich, aber auch nur ein Weltbaumeiſter, ein Demiurg, nicht aber wahrer Welturheber dem Stoffe und der Form nach ſein, und anderſeits bliebe die Welt-

maſſe ein todtes Subſtrat oder Chaos, und wäre das, als was ſie dem verſchloſſenen Sinne gewöhnlich erſcheint, ein lebloſer, kraftloſer Teig, der nur für die Hand eines Künſtlers da läge, von dem man aber gar nicht begreifen könnte, wie und durch was für Kraft er nur ſo für ſich allein zur Exiſtenz gekommen ſei und fortdauere. So raubt man der Natur allen Zauber, den ſie für uns nur dadurch hat, daß wir ſie als ein uns homogenes, ſelbſtlebendes Weſen betrachten, in ihr einen, freilich im tiefen Schlummer liegenden, aber doch athmenden und geheimnißvoll wirkenden Geiſt ahnen, der wie die Seele des Säuglings, die an ihrem eignen Körper webt, lebendig und der unſrigen gleich iſt in Allem; nur daß dort Alles noch in der innern Fülle der Anlage (Idee) verborgen liegt, was ſich uns bereits zu unüberſehbarem Reichthume erſchloſſen hat. Daher die Sympathie des ſinnigen Beobachters mit dem ſchlummernden Kinde; daher der Reiz der Natur für den ſympathiſirenden Menſchen, welche keine Dichter ſchöner als die deutſchen, und unter den deutſchen keiner ſinniger ausgeſprochen hat, als unſer Tieck, beſonders in mehreren Stücken ſeines Phantaſus, im Zerbino u. a. Alle Fäden dieſes ahnungsvollen Mitgefühls und Mitverſtehens ſind zerriſſen, ſobald die bewußtloſe Natur zum bloßen Kunſtgebilde einer früheren außerweltlichen Intelligenz gemacht wird, ſobald, wie ein anderer Dichter ſagt, „ſeelenlos ein Feuerball ſich dreht, wo vorher Lebensfülle in der Schöpfung floß.“

„Durch das Beſtreben,“ ſagt Schelling*), „die Natur aus einer zweckmäßigen, d. h, abſichtlichen, Production zu erklären, wird der Charakter der Natur und eben das, was ſie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß ſie in ihrem Mechanismus, und obgleich ſelbſt nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig iſt. Hebe ich den Mechanismus auf, ſo hebe ich die Natur ſelbſt auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organiſche Natur umgiebt, beruht auf dem Widerſpruche, daß dieſe Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus und durch-

*) Syſtem des transſcendentalen Idealismus. S. 446 fgd.

ein zweckmäßig iſt. — Iſt die Natur uns gegenüber nichts mehr als ein Aggregat todter Gegenſtände, die der Zufall zuſammengewürfelt, oder — was hier eben ſo viel iſt — eine ihr fremde Macht geordnet, damit wir Nahrung und Unterhalt finden ſollen, ſo iſt ſie dem philoſophiſchen ſo wie künſtleriſchen Blicke verhüllt. Dem begeiſterten Forſcher allein iſt ſie die heilige und ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt *)."

Das immanente Leben in der Natur iſt eben jene unreflectirte Anſchauungsweiſe, welche bewußtlos doch wie Bewußtſein, und als blinder Naturtrieb um ſo ſicherer zweckmäßig wirkt, da Zweck und Richtung noch nicht frei geworden, ſondern noch gleichſam gebunden in der Kraft ſelbſt liegen. Sollen wir aber von dieſem bewußtloſen Wirken der Natur in und außer uns einen deutlichen Begriff haben, und verſtändlich davon ſprechen, ſo kommt Alles darauf an, daß man die Schwierigkeit löſe, wie man ſich von einem bewußtloſen Zuſtande oder Wirken eine bewußtvolle oder doch wenigſtens analoge Vorſtellung machen könne. Um alſo das Wirken der Natur vollkommen begreifen zu können, müßte ſich in unſrer eignen Intelligenz eine pſychiſche Erſcheinung, nämlich eine ſolche Art des Anſchauens aufzeigen laſſen, bei welcher das Ich für ſich ſelbſt zugleich bewußt und auch bewußtlos handelte — bewußtlos, um der Natur gleich zu ſtehen, aber doch auch zugleich bewußt, um eben dieſes Naturwirken in ſich ſelbſt zugleich beobachten zu können. Mit einer ſolchen Thätigkeit wäre ohne Zweifel das ganze Problem der Transſcendentalphiloſophie gelöſet, und wir wären vollkommen hinter das Geheimniß gekommen, welches die Natur und wir uns ſelbſt ſind.

Dieſer Widerſpruch aber wird factiſch in uns gelöſet durch das Vorhandenſein der productiven Einbildungskraft und der dichteriſch-künſtleriſchen Wirkſamkeit derſelben in uns. Dieſe faßt in ſich, was in der Natur und im Denken ſonſt nur getrennt erſcheint, nämlich die Identität des bewußten und be-

*) Abhandl. über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur. Philoſ. Schriften Bd. I. S. 346.

wußtloſen Wirkens im Ich, mit dem ausdrücklichen Selbſtbewußtſein dieſer Identität. Reflexion und Anſchauung, oder das freie, ſich ſelbſt beobachtende Denken und hinwiederum das traumähnliche Hingegebenſein an die Phantaſie, welche ihr Spiel mit unſern Geiſteskräften zu treiben ſcheint — dieſe beiden Zuſtände ſcheinen unvereinbar, der eine ſcheint ſtets in dem Maße zurückzuweichen, wie der andere ſich einſtellt, gleich den beiden Eimern, von denen es heißt: „und bringſt du dieſen an den Mund, ſchwebt jener in dem tiefſten Grund.“ Nur dem Dichter oder Künſtler gelingt es auf wunderbare Weiſe; indem er die Natur ſeines Geiſtes, des abſoluten und unendlichen Götterfunkens in ihm, blindlings wirken läßt und ſich ihr hingiebt, iſt er es doch ſelbſt, der da wirkt und bis auf einen gewiſſen Grad vorbedachter Weiſe, nach Begriffen, mit Abſicht und Berechnung wirkt. Er fühlt ſich begeiſtert, d. i. wie von Geiſtern beſeſſen, ein δαιμόνιος im älteſten Sinne des Wortes; er fühlt ein Streben und Leben in ſich, ein Unendliches, welches ſich, faſt ohne ſein Zuthun, hervordrängen und darſtellen will, dieß aber nur kann in endlichen und begrenzten Formen. Er wird ſich deſſen bewußt, und ſpricht es aus mit höchſt treffender Sicherheit; aber er ſpricht es niemals ganz aus; es bleibt dem wahren Künſtler immer unendlich viel zurück in der unergründlichen Schöpfertiefe ſeines Geiſtes. Von dieſem Widerſpruche des an ſich Unendlichen, Unausdenklichen, welches doch in die Grenzen einer Anſchauung gefaßt, des unerfaßlich Bewußtloſen, welches doch in einer Anſchauung begriffen werden ſoll, davon muß nun auch jederzeit das echte Kunſtwerk Zeugniß geben, denn dieſes iſt ein willkührlich-unwillkührliches, gewolltes und geſchaffenes und doch nur wie durch ein Wunder gelungenes — es iſt das Product deſſen, was man — entſprechend dem Inſtincte des Thieres — im Kreiſe der bewußten Vernunft eigentlich mit dem Worte Genie bezeichnet.

Um den Unterſchied und das Verhältniß von Natur- und Kunſtproduct noch deutlicher zu machen, kann ich mich nicht enthalten, dieſen Abſchnitt mit einer Stelle aus der claſſiſchen Rede zu beſchließen, welche Schelling im Jahre

1807 in der Akademie zu München „über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur" *) gehalten hat.

„Soll die Kunſt die Nachahmerin der Natur ſein, ſo muß ſie dieſer ſchaffenden Naturkraft nacheifern, nicht das hohle Gerüſt ihrer äußern Formen mühſam architektoniſch auffaſſen und davon ein eben ſo leeres Bild auf die Leinwand übertragen. Nur den ſinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Weſens fühlten, konnten aus der Natur wahrhafte Götter entſtehen. Wenn wir die Dinge nicht auf das Weſen in ihnen anſehen, ſondern auf die leere abgezogene Form, ſo ſagen ſie auch unſerm Innern nichts." — „Betrachtet die ſchönſten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß ſind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern iſt, trägt dieß irgend etwas zu ſeiner innern Weſenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letztere. Nicht das Nebeneinanderſein macht die Form, ſondern die Art deſſelben; dieſe aber kann nur durch eine poſitive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft beſtimmt ſein, welche die Mannigfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Kryſtall wirkt, bis zu der, welche wie ein ſanfter magnetiſcher Strom in menſchlichen Bildungen den Theilen der Materie eine ſolche Stellung und Lage zu einander giebt, durch welche der Begriff, die weſentliche Einheit und Schönheit, ſichtbar werden kann." — „Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muß uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſein, und wohin trachtet alle Forſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſein, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft,

*) Philoſ. Schriften Bd. 1. S. 347. 357.

durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre; in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reiche der Begriffe angehören und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingeboren, die sie ohne einen Begriff derselben in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht, in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiste, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt." —

Wir waren im Verfolg des dynamischen Naturprocesses fortgeschritten bis zu der Stufe, wo das Subjective als A der vierten Potenz sich emporgerungen hatte zum reinen Wissen, oder zur Geistigkeit. Auf dieser Stufe also *ist* es weiter nichts als *Wissen*; als Geist in diesem Sinne ist es also nicht irgend ein materielles Substrat, mit Bewußtsein ausgestattet, sondern es existirt, hier endlich von allem Objectiven und Materiellen gereinigt, in seiner vollkommenen Subjectivität bloß als reine idealistische Thätigkeit, als Wissen, welches die ganze reale Welt des Seins als etwas ihm Entgegengesetztes, als Sein, vor sich hat: es ist das Anschauen von seinem Anschauen selbst geworden. Als solches existirt es in der Natur nicht weiter als in der Gattung des Menschen. Mit diesem Wissen steht das Unendliche, nämlich das Geistige, das Wissen der Natur und (in so weit der Mensch selbst reales Naturproduct ist) der Mensch

ſich ſelbſt gegenüber; in ihm ſelbſt aber eröffnet ſich ein neuer Proceß, den das Ideale für ſich allein eingeht. Das Denken nämlich macht ſich ſelbſt wieder in immer höheren Inſtanzen zum Gegenſtande der Selbſtbeſchauung oder Beſinnung auf ſich ſelbſt. So wird z. B. die an ſich ſchon ideelle Anſchauung oder Vorſtellung, als Gedankenbild wieder zum Object einer höheren Selbſtanſchauung des denkenden Subjects; die geſammte Thätigkeit ſteigert ſich im Individuum ſowohl theoretiſch als praktiſch von der Stufe des Fühlens und Empfindens zur Stufe des Anſchauens, Vorſtellens und Begehrens und von dieſer endlich zur Vernunft im Denken und Thun, weil auch das Individuum in keiner Art von Befangenheit und Unfreiheit vermöge ſeiner eingeborenen Natur bleiben will, und ſo erreicht denn der menſchliche Geiſt, wie eine wahre Pſychologie lehrt, nach und nach in ſich ſelbſt die Stufe des hellſten Selbſt- und Weltbewußtſeins, welche Emporhebung auch zugleich eine wahrhafte Selbſtbefreiung der geiſtigen Thätigkeit in ſich ſelbſt iſt, wie früher gezeigt wurde.

In dieſer Periode, wo der Menſch zuerſt nur ſich ſelbſt fühlt und als ſelbſtſtändiges Weſen handelt, iſt er gleichſam in der weiteſten Ferne von Gott, als dem Centralweſen, oder mit ſeiner Freiheit völlig losgeriſſen von ihm, und mit dieſer Wahrnehmung iſt auch zugleich das Einlenken zur Rückkehr gegeben. Das Unendliche aber, das als Ideales, als Wiſſen oder Bewußtſein in ihm, dem endlichen Menſchen, iſt, und Theil an ſeiner Endlichkeit nimmt, verhält ſich zu dieſer ſeiner praktiſchen Freiheit als Nothwendigkeit, Geſetz, Gewiſſen; es entſteht alſo in ihm ein Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit, und daraus ein neuer Proceß: dieß iſt der Proceß der Geſchichte. Der Menſch erkennt ein Wiſſen, eine Vorſehung über ſeiner Freiheit an, einen Geiſt, dem er ſich unterwirft und zum Werkzeug wird. Er als Freier ſieht dieſe Gewalt noch außer ſich, und ſetzt ſich als ſelbſtſtändiges Weſen ihr im Selbſtbewußtſein entgegen, oder unterwirft ſich ihr, aber noch als einer äußern, ihm fremden Macht. Er ſieht noch nicht das wahre Verhältniß, nämlich, daß er ſelbſt ein integrirender Theil dieſer

Macht, oder daß das Abſolute nicht real von ihm geſchieden, ſondern daß das Unendliche auch in ihm, dem Endlichen, ſei. Dieſe Identität erkennt er noch nicht. Dennoch findet ſie ewig und immer ſtatt, der unendliche Geiſt wirkt in ihm und durch ihn, aber zuerſt ſo, daß der Menſch bei den herrlichen Dingen, die jener durch ihn hervorbringt, ſich ſelbſt nur noch halb und halb als Organ oder unwillkührlich verhält; alſo durch Offenbarung in verſchiedener Abſtufung wird die Rückkehr eingeleitet und vollbracht; dieſe ganze Periode iſt die, wo ſich das menſchliche Weſen als Werkzeug des Höchſten zeigt. Dieß war zuerſt, wie wir ebenfalls ſchon geſehen, die Stufe der Kunſt. Die Poeſie, die Begeiſterung, das Dämoniſche, was hier im Menſchen thätig iſt, iſt der unendliche Geiſt, oder es iſt der Geiſt des Menſchen ſelbſt, der ſich, ohne ſelbſt gewahr zu werden, wie, als der unendliche, alſo in der Endlichkeit ſeiten ſeiner Unendlichkeit offenbart. Die erſte Offenbarung des Unendlichen iſt alſo die Kunſt, wie ſich dieſes Verhältniß namentlich im Hellenenthum zeigt. Eine zweite Stufe iſt die des religiöſen Glaubens, der den Alleinigen allerdings als das All-Eine in höchſter Abſtraction des Weſens gefaßt hat, dem aber auch darüber alles ſinnlich Endliche, alle Creatur als ein bloßes Moment des All-Einen, und an ſich ſelbſt durchaus Nichtiges, zuletzt völlig verſchwindet (wie in mehreren morgenländiſchen Religionen, namentlich dem Buddhaismus). Die dritte und höchſte Stufe endlich iſt die Einſicht in das wahre Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, das abſolute Wiſſen, oder die wahre Philoſophie, welche die Objectivität der Kunſt mit der Subjectivität der Religion vereinigt.

Dieß iſt ein vorläufiger Ueberblick über die Gliederung des ganzen Syſtems. In ihm entrollt ſich das großartigſte unendliche Weltdrama als eine Geſchichte, deren Anfang in die Ewigkeit vor der jetzigen Weltſchöpfung fällt.

Werfen wir hier zunächſt noch einen Blick auf die bisher bekannte Schelling'ſche Lehre von dem Entſtehen der endlichen Weſen in oder aus dem Abſoluten, d. h. auf den Hergang, welchen man gewöhnlich mit dem Worte Schöpfung bezeichnet. Nach allem bisher Vorgetragenen iſt es klar,

daß der Naturphiloſophie zufolge von einer eigentlichen Schöpfung der Dinge nicht die Rede ſein könne, wenn man darunter ein Bewirken derſelben verſteht, wobei das Urweſen die Dinge in's Daſein riefe, ohne ſelbſt mit in dieſelben einzugehen, und darin zu verweilen. Ginge das Abſolute, welches Alles in Allem iſt, nicht mit in die Creatur ein, ſo müßte die Creatur, um unabhängig vom Abſoluten beſtehen zu können, ein Sein für ſich und einen Grund dieſes Seins in und für ſich ſelbſt, ganz unabhängig von dem Urgrunde des Alls haben; dann wäre es ſelbſt abſolut und ſtände dem erſten Abſoluten gegenüber, ſo daß auch dieſes wieder von jenem begrenzt und beſchränkt würde, mithin ſelbſt gar nicht mehr als das Unendliche betrachtet werden könnte. Soll die Identität beider, und mit dieſer das ganze ſpeculative Syſtem erhalten werden, ſo muß das ureine, abſolute Weſen auf irgend eine Weiſe ſelbſt mit in das Endliche eingehen, und immanent in ihm ſein; hiermit aber hätten wir den viel berüchtigten Pantheismus Schelling's, was ein zweiter Punct wäre, der nähere Erklärung verlangte.

Was erſtlich die Schöpfung anbelangt, ſo würde man nach den Grundſätzen der Naturphiloſophie das ganze Verhältniß umkehren, wenn man ſich, wie gewöhnlich, erſt den ewigen Geiſt, und dann die materielle Welt, als von jenem mit Bewußtſein hervorgebracht, vorſtellen wollte; vielmehr müſſen wir allem Bisherigen zufolge eine materielle Welt zuerſt vorausſetzen, in oder aus der ſich ſodann der Geiſt als ſolcher erhebt und ausbildet. Die Materie war das **primum existens**, und der dieſer wieder vorangehende, d. h. nicht der Zeit nach, ſondern nur logiſch vorauszuſetzende Grund war die an ſich nicht exiſtirende **potentia**. In der Materie erhob ſich das Subjective immer ſiegreicher von Stufe zu Stufe, als Licht, Leben, Geiſt — bis zur abſoluten Subjectivität, d. h. zur reinen Idealität, der alles Andere objectiv, d. h. nun ſo viel als real geworden war. In der That alſo war der Geiſt nicht das Erſte, ſondern das Letzte, was entſtand, und in dieſem Sinne können wir denſelben nicht als Schöpfer der Welt betrachten.

Das abſolute Subject oder das Weltich auf ſeiner höchſten Stufe iſt der Weltgeiſt, alſo dasjenige im Makrokosmus, was das menſchliche Bewußtſein im Mikrokosmus iſt. Gleichwie der menſchliche Keim, einmal befruchtet, ſich unwiſſentlich auswirkt bis zum vollendeten Organismus und zuletzt ſich auf ſich ſelbſt beſinnt, ſo wirkte die unendliche Natur in der Welt ſich aus und trat auf die Stufe der Geiſtigkeit, d. h. ſie erkannte, objectivirte ſich ſelbſt in ihrem eignen vollendeten Werke, was ſie zugleich immer ſelbſt iſt und bleibt. Auf der Stufe der Geiſtigkeit, alſo im Menſchen, hört die Naturthätigkeit auf, eine real producirende zu ſein, ſie iſt als Denken nur ideal; ſie iſt rein ſubjectiv geworden, und eben deßhalb ſind ihre Producte nur ſubjective Producte, Gedanken, Ideen, nur formelle Wiederholungen der real ſchaffenden Thätigkeit, ohne das Geſchaffene, weil ſie ſich rein für ſich ſelbſt wiederholt und nicht mehr in das Product eingeht; ſo unterſcheidet ſie ſich als Denken von der real, d. i. außer ſich, objectiv, etwas bewirkenden Lebenskraft. Als dieſe rein ideale ſich ſelbſt ideell wiederholende oder betrachtende Thätigkeit, alſo als Wiſſen, exiſtirt dieſe Thätigkeit in ſofern für ſich und abgeſehen vom Product, als ſie nicht mehr, wie früher, im Product ſelbſt abſorbirt und befangen iſt. Sie exiſtirt als eine beſondere Function der Lebensthätigkeit, nämlich als eine höhere (in höherer Potenz), d. i. als Ichheit oder Selbſtbewußtſein für ſich, ohne daß ſie jedoch an ſich und real von der Lebenskraft verſchieden, gleichſam eine andere und zweite Seele neben dieſer wäre. So iſt die menſchliche individuelle Seele zugleich der blindwirkende, ſich ſelbſt geſtaltende Lebenstrieb und zugleich in höherer Function das ſich ſelbſt betrachtende Denken oder Selbſtbewußtſein = Geiſt. Verſuchen wir es, uns nach dieſer Analogie auch das allgemeine Weſen, die Weltſeele, zu denken, zu deren Productionen alle Dinge, auch unſere menſchlichen Seelen ſelbſt wieder als integrirende Theile oder Beſtimmungen gehören. Als Weltſeele, bewußtlos ſich auswirkende Natur, haben wir ſie zeither kennen gelernt; wir ſahen, daß ſie ſich ſelbſt zur Stufe des Bewußtſeins erhebt im Menſchen, denn in dieſem ihrem letzten Producte hat

die Natur vollkommen als Object vor ſich, was implicite in ihrem Weſen und ihrer potentia lag; der Menſch iſt der Gedanke der Natur, in welchem ſie ſich ſelbſt vorſtellt, das vollkommene Abbild des Abſoluten, denn er iſt ſelbſt abſolut, d. h. frei, er hat das Princip der Ichheit in ſich und repräſentirt in ſofern die abſolute Ichheit des Weltichs. In allen realen Producten der Natur iſt die producirende Natur (d. i. das Abſolute) eins und daſſelbe mit dieſen ihren Producten, und von denſelben auf keine Weiſe geſchieden; es beſtehen ja dieſe Producte, die Naturdinge gar nicht als beſondere Weſen für ſich ſelbſt, ſondern ſie ſind nur die in ihrem Wirken ſich fixirende Naturthätigkeit ſelbſt. Wie ſolche einzelne Fixationen oder Gegenſätze im allgemeinen Fluidum möglicher Weiſe entſtehen können, iſt in der Theorie des Magnetismus und der Schwere nachgewieſen. Das Abſolute und Eine, in ſofern es als materielle Schwerkraft wirkt, iſt das allgemeine Band, welches ebenſowohl jede einzelne Poſition im All für ſich ſetzt, als auch zugleich alle zuſammen zum Ganzen verbindet, die Alles durchſtrömende, haltende und tragende Kraft, die materiell und real alles Einzelne, als Gebundenes, in ſich, in ihrer eignen Sphäre ſetzt. In ſofern war das Abſolute, das ſich in ſich ſelbſt zu Licht und Schwere differenzirende urſprünglich Eine, auch eines und daſſelbe mit der materiellen Welt. In dieſer Potenz der bloß real-objectiven Sphäre giebt es kein einzelnes wahrhaft ſelbſtſtändig exiſtirendes Weſen. Allein hiermit iſt auch das Abſolute noch nicht am Ende ſeines Proceſſes; dieſer Proceß iſt eine aus der Natur des Abſoluten ſelbſt hervorgehende Nothwendigkeit, das potentiell Mögliche, das Anſich des Abſoluten, immer mehr zu objectiviren, zum Fürſich zu machen. Zur Vollendung alſo gelangt dieſer Proceß erſt dann, wenn ſich das Abſolute ganz, d. h. als abſolutes, ſelbſtſtändiges, freies Schaffen ſelbſt anſchaut, und zwar anſchaut in ſeinem Gegenbilde, in der Welt. In dieſer aber gelangt es zu dieſer Selbſtanſchauung nur auf der Stufe der Menſchheit, oder — was eben ſo viel ſagt — der als ſolche ſich wiſſenden Vernunft, des vollendeten Selbſtbewußtſeins, der Selbſtſtändigkeit und Freiheit. Im Menſchen alſo iſt das Abſo-

lute erſt vollkommenes Subject, d. h. es iſt wirkliches Wiſſen, nicht mehr bloß reales Wirken. Es iſt und bleibt zwar im Uebrigen zugleich noch reales Wirken, in dem es als organiſirende Weltſeele oder reales Lebensprincip wirkt; in ſeiner höhern Function aber, als Geiſt, iſt es Wiſſen, hat die ganze Welt als Object ſich gleichſam gegenüber, und erkennt ſich zuletzt (in der Philoſophie), indem es ſich als die Identität von beiden erblickt, vollkommen ſelbſt — im realen Wirken als unbewußtes Denken, im idealen als bewußtes.

Das Abſolute, ſagte ich, gelangt in der Menſchheit erſt zum wahren Selbſtbewußtſein; denn Bewußtſein ſetzt voraus ein geiſtiges Abbild von dem, was der Geiſt an ſich iſt; nur in dem vollkommenen Reflex ſeines Weſens erkennt ſich das Urweſen. Soll dieſe Erkenntniß eine wahre ſein, ſo muß das Bild dem Original vollkommen entſprechen, ſo entſprechen, daß es das geſehene Original ſelbſt iſt. Das Abſolute nun oder die allgemeine Natur iſt auch in ihrer blinden Wirkſamkeit nie etwas Anderes, oder wirkt nie anders, denn als das leibhaftige Geſetz der Vernunft, ſie war bisher die blind wirkende Vernunft ſelbſt; nirgends aber kommt die Natur, d. h. alſo dieſe Vernunft, im ganzen Umkreis der Dinge eher zu ſich ſelbſt, als im Menſchen; mithin iſt der Menſch im Allgemeinen, d. h. die Idee des Menſchen (nicht dieſer oder jener einzelne) der erſte Reflex der abſoluten Vernunft, in dem ſie ſich ſelbſt erblickt; denn in ihm kam das Abſolute zuerſt zu dieſem Gegenſatze des Wiſſens und Seins. Der Menſch ſelbſt exiſtirt als Perſönlichkeit, d. h. für ſich als freies abſolutes Individuum, bloß in und durch ſein Selbſtbewußtſein; bloß dieſes reißt ihn aus der allgemeinen blinden Naturverkettung los, und ſo iſt ſein eigenſtes Weſen, das und wodurch er als ſolcher exiſtirt, ein ideales Princip; er iſt ſeinem eigenſten Weſen nach nichts Anderes als das actuelle Selbſtbewußtſein, und dieſes Princip der Perſönlichkeit und des für ſich ſelbſt Beſtehens iſt im innerſten Grunde unſres Weſens eben jenes Abſolute, welches ſich in der Form des eignen Lebenstriebes, und ſpäter als Freiheit und Selbſtbewußtſein erſt ſelbſtthätig aus der allgemeinen Naturverkettung ausſcheidet, und zwar vollkommen

erſt in der Geneſis des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, welche ſchon Fichte als die Urkraft der Ichheit beſchrieben hat.

Wie iſt dieſe Ausſcheidung aus dem Continuum des allgemeinen Seins zu denken? Der Weltgeiſt ging in dem ewigen Proceſſe ſo lange fort, bis er die Stufe des Selbſtbewußtſeins errang. Das Sich-ſeiner-ſelbſt-bewußtwerden beſtand aber in einer Gegenſetzung der Subjectivität und Objectivität; das letzte Object, zu welchem es kommen mußte, damit das abſolute Subject ſich vollkommen ſelbſt darin erkenne, war die Idee des Menſchen, d. h. der ſich ſelbſt erkennenden Vernunft, der Vernunft qua ſolcher. Dieſe Idee war das wahre Ebenbild des Abſoluten; ſollte ſie aber die Abſolutheit des Abſoluten wirklich in ſich repräſentiren, ſo mußte ſie ſelbſt abſolut ſein, d. h. ſie konnte nicht als bloßes Object vorgeſtellt werden (ſonſt hätte ſie eben nicht das abſolute Fürſichbeſtehen abgebildet), ſondern ſie mußte im Abſoluten ſo geſetzt ſein, daß ſie fähig war, für ſich ſelbſt zu ſein. Da Alles in Wahrheit ein Denken iſt, alles Seiende alſo entweder ein Denken oder ein Gedachtes (Subject oder Object), das Gedachte aber das Abhängige, das Denken das Abſolute: ſo kam es hier darauf an, daß das urſprünglich von Gott Gedachte ſo gedacht wurde, daß es auch ein Selbſtdenkendes ſein konnte, daß das Fürſichſelbſtbeſtehende auch als ſolches vor- und hingeſtellt wurde. Ein wahrhaftes Selbſtdenken iſt Subject, und ſo wird die Idee (das Gedachte) ſelbſt in ſich zum Denkenden, d. i. zum vollkommen Selbſtthätigen und Freien, und fängt mit dieſem Acte an für ſich ſelbſt zu ſein. So muß Alles, was aus der Einheit des abſoluten Seins hervorgeht oder von ihr ſich loszureißen ſcheint, in ihr ſchon die Möglichkeit, für ſich zu ſein, haben; die Wirklichkeit aber des abgeſonderten Daſeins kann nur in dieſem Abgeſonderten ſelbſt liegen; und dieſe Abſonderung kann auch nur eine ideelle ſein, und nur in dem Maße ſtattfinden, als ein Weſen durch ſeine Art, im Abſoluten zu ſein, fähig gemacht iſt, ſich ſelbſt die Einheit zu ſein *).

*) Bruno oder über d. göttliche und natürl. Princip der Dinge. Berlin, 1802. S. 131. Vergl. Philoſophie und Religion Tübingen, 1804. S. 20 fgd.

Hiermit ſoll nun für's Erſte die Hauptſchwierigkeit beſeitigt ſein, auf die wir nothwendiger Weiſe bei jeder Schöpfungstheorie ſtoßen, nämlich die ſchon oben berührte: wie etwas für ſich beſtehen, alſo abſolut ſein könne, außer dem allgemeinen Abſoluten. Verdankt dieſes für ſich Beſtehende ſein Entſtehen und ſein Fortbeſtehen dem alleinigen Abſoluten, wurzelt und webt es nur in demſelben und durch dasſelbe wie ein Theil im Ganzen, ſo iſt es nur zu faſſen als Accidens von einer Subſtanz und hat kein Beſtehen für ſich ſelbſt. Iſt es dagegen abſolut für ſich ſelbſt, ſo iſt es außer der Einheit des Abſoluten, es gäbe demnach viele Abſolute, und über alle dieſe könnte kein Abſolutes, Höchſtes, kein Band weiter ſein, ſonſt hörten dieſe wiederum auf, als Verbundene, abſolut zu ſein.

Die Alleinheitslehre, wie ſchon Spinoza und früher die Eleaten eine ſolche aufſtellten, ſcheint, wenn nicht jeden reellen und qualitativen Unterſchied, doch ein wahrhaftes Für-ſich-ſelbſt-beſtehen des Beſonderen völlig auszuſchließen. Hierüber ließ ſich nun Schelling zunächſt in den 1809 herausgegebenen philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit folgender Geſtalt weiter vernehmen.

Wenn das Abſolute Alles iſt, und die Dinge nur die temporären Formen ſind, welche das Abſolute annimmt, ſo ſei klar, ſagt man, daß die Dinge an ſich ſelbſt eigentlich gar nichts Weſenhaftes ſeien; es exiſtire dann bloß ein Abſolutes, ſich ewig auf unerſchöpfliche Weiſe verwandelnd, aber außer dieſem weder eine materielle noch geiſtige Welt. Dieſes Syſtem hebe mithin die Individualität der Weltweſen und namentlich der Menſchen ganz auf.

Allein, ſagt Schelling, dem iſt nicht ſo. Die Dinge enthalten allerdings in ſich ſelbſt etwas Poſitives oder Weſenhaftes, wenn auch nicht urſprünglich, ſondern nur abgeleiteter Weiſe. Nimmt man nämlich an, daß das einzelne Weſen in ſich auch zugleich mit die unendliche Subſtanz ſei, nämlich eine beſondere Modification derſelben, oder, was eben ſo viel ſagen will, daß die unendliche Subſtanz ſich in irgend einem Puncte ihrer ſelbſt ſo modificirt habe, daß dieſe

ihre Geſtalt oder Modification als einzelnes Ding erſcheine, ſo iſt die Subſtanz als der immanente Grund im Einzelweſen zu denken, durch welchen daſſelbe in dieſer ſeiner Geſtalt fortdauert. Nähme man ferner an, daß das Abſolute oder die Subſtanz in einigen dieſer Geſtalten (die man, weil das Abſolute ein Geiſtiges iſt, auch Begriffe nennen kann) z. B. im menſchlichen Geiſte nicht tranſitoriſch, ſondern ewig verweile, ſo würde dieſe Geſtalt und das in ihr verharrende Abſolute auch ewig von dem allgemeinen Abſoluten geſchieden ſein. Freilich iſt dieſe Geſtalt und mithin die Exiſtenz des Einzelweſens, weil ſie ihren Grund nur im Abſoluten hat, von demſelben abhängig und in ihm begriffen. „Aber Abhängigkeit" — fährt Schelling fort — „hebt Selbſtſtändigkeit, hebt ſogar Freiheit nicht auf. Sie beſtimmt nicht das Weſen, und ſagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer (an ſich) ſein möge, nur als Folge von dem ſein könne, von dem es abhängig iſt; ſie ſagt nicht, was es ſei, und was es nicht ſei. Jedes organiſche Individuum iſt als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und in ſofern abhängig dem Werden, nicht dem Sein nach." „Es iſt z. B. kein Widerſpruch, daß der, welcher der Sohn eines Menſchen iſt, ſelbſt Menſch ſei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht ſelbſtſtändig, ſo wäre dieß vielmehr widerſprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (**consequentia absque consequente**) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe ſich ſelber auf. Daſſelbe gilt vom Begriffenſein in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, iſt nur im Ganzen eines Organismus möglich, nichts deſto weniger hat es ein Leben für ſich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſet, deren es fähig iſt. Wäre das in einem Andern Begriffene nicht ſelbſt lebendig, ſo wäre eine Begriffenheit ohne ein Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen *)."

Schelling alſo behauptet im Allgemeinen, daß die Kategorieen von Grund und Folge, und von Subſtanz und

*) Von der m. Freiheit. S. 413.

Accidenz, auf das Abſolute und die Welt angewendet, nicht verhindern, daß dasjenige, was als Folge oder Accidenz des Abſoluten betrachtet werde, nicht in anderer Hinſicht ſelbſt wiederum als Grund und Subſtanz betrachtet werden könne; und durch Wegräumung dieſes logiſchen Hinderniſſes ſucht er ſich den Weg zu einer Schöpfungstheorie zu bahnen, nach welcher namentlich der Menſch, obſchon ſeinem Weſen nach im Abſoluten wurzelnd, dennoch der Form ſeines Seins nach als abſolut für ſich beſtehend betrachtet werden könne, und anderſeits das Abſolute, obſchon in alle ſeine Productionen ſelbſt mit eingehend, dennoch als Abſolutes (der Form nach) über und außer denſelben für ſich beſtehend erſcheine. Man muß hier, ſagt er, genau auf die Bedeutung der Copula im logiſchen Satze achten; ſie bedeutet nicht eine Einerleiheit des Subjects und Prädicats. Wenn ich z. B. ſage: dieſer Körper iſt blau, ſo meine ich nicht, dieſer Körper ſei weiter nichts als das, was man blau (blaue Farbe) nennt, ſondern: dieſer Körper ſei unter andern Eigenſchaften, die er hat, auch blau. Eben ſo, wenn es heißt: das Abſolute ſei die Dinge, oder alle Dinge ſeien das Abſolute, ſo heiße das nicht ſo viel als: das Abſolute ſei weiter nichts als die Dinge, ſondern nur ſo viel: es ſei unter andern auch die Dinge, was es aber außerdem noch ſei, und wie ſein Begriff vollſtändig beſtimmt werden möge, werde dadurch noch nicht geſagt.

Es iſt alſo nicht die Meinung Schelling's, die Dinge oder ſelbſt die Menſchen ſeiten ihres realen Weſens ganz von dem Abſoluten loszureißen, und aus dem Verband der allgemeinen Kräfte zu löſen; er ſagt vielmehr, es ſei möglich, d. i. denkbar, daß der Menſch ſeiten ſeines realen Weſens im Abſoluten integrire, und dennoch dabei in einer Form des Seins verharre, welche ihm den Charakter des Abſoluten oder der Selbſtſtändigkeit gebe; er werde zwar mit Recht eine Folge und Modification des Abſoluten genannt, aber er ſei und bleibe dieß bloß in ſeinem einſeitigen Verhältniß zum allgemeinen Abſoluten; in anderer Beziehung ſei er vielleicht gerade das Gegentheil, gleichwie z. B. ein Sohn das consequens ſeines Vaters, an ſich aber ſelbſt wieder vielleicht Vater iſt.

Daraus alſo, daß wir den Menſchen als fortwährend ſeinem Weſen nach integrirend in dem Abſoluten werden denken müſſen, folgt nicht, daß er überhaupt und in jeder Rückſicht unſelbſtſtändig und unfrei ſei. „Es folgt vielmehr," fährt Schelling fort, „gerade das Gegentheil daraus. Die Immanenz des Abſoluten in uns, oder unſere Immanenz im Abſoluten iſt das einzige Mittel, unſre Freiheit zu retten." „Die Meiſten, wenn ſie aufrichtig wären, würden geſtehen, daß, wie ihre Vorſtellungen beſchaffen, die individuelle Freiheit ihnen faſt mit allen Eigenſchaften eines höchſten Weſens im Widerſpruch ſcheine, z. B. mit der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar iſt. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöſcht, ſo und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Abſolute Cauſalität in einem Weſen läßt allen andern nur unbedingte Paſſivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltweſen von Gott, und daß ſelbſt ihre Fortdauer nur eine ſtets erneute Schöpfung iſt, in welcher das endliche Weſen doch nicht als ein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern als dieſes beſtimmte, einzelne, mit ſolchen und keinen andern Gedanken, Beſtrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte ſeine Allmacht zurück, damit der Menſch handeln könne, oder er laſſe die Freiheit zu, erklärt nichts; zöge Gott ſeine Macht einen Augenblick zurück, ſo hörte der Menſch auf zu ſein. Giebt es gegen dieſe Argumentation einen andern Ausweg, als den Menſchen mit ſeiner Freiheit, da ſie im Gegenſatz der Allmacht undenkbar iſt, in das göttliche Weſen ſelbſt zu retten, zu ſagen, daß der Menſch nicht außer Gott, ſondern in Gott ſei, und daß ſeine Thätigkeit ſelbſt mit zum Leben Gottes gehöre?" — „So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und ſo weit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie, und ſo weit es unfrei iſt, nothwenig außer Gott *)."

Alles dieß hier Angeführte enthält freilich noch keinen directen Beweis, daß ſich der Menſch wirklich alſo zum Ab-

*) Ebendaſ. 403. 415.

ſoluten verhalte; denn aus der obigen logiſchen Deduction ging bloß hervor, daß es nicht unmöglich, d. h. nicht undenkbar ſei, daß der Menſch immanent im Abſoluten und doch dabei auch zugleich ſelbſtſtändig ſei, und die zuletzt angezogenen Stellen enthalten mehr einen apagogiſchen als directen Beweis für die Sache, indem ſie nur auf die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Lehre von der Freiheit hinweiſen, welche allerdings durch die obige vermieden würden.

Allein verwickelt uns die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott nicht dagegen in andere, noch unauflöslichere Widerſprüche, indem dieſelbe mit der notoriſchen Unvollkommenheit der Welt und namentlich mit der Exiſtenz des Uebels zu ſtreiten, und, indem ſie Alles vergöttert, Alles entweder gut zu heißen, oder das Böſe ganz zu läugnen ſcheint?

Hier nun iſt es, wo auf die Frage nach dem Schellingſchen Pantheismus eine definitive Antwort erwartet wird. So viel geht aus Allem hervor, daß Schelling eine Immanenz des Abſoluten, und in wie fern wir dieß Gott nennen, Gottes in den endlichen Dingen lehre, mithin auch eine Identität der Creatur mit Gott in einem gewiſſen Sinne, jedoch nicht in dem der Einerleiheit; denn wenn man ſich auch denkt, daß die ewige, in ſich einige Naturkraft alle Gebilde der Welt durchſtröme, ſie als ihre Geſtalten trage und erhalte, ſo daß ohne dieſe Kraft die Dinge ſelbſt nichts wären, ſo kann man doch deßhalb noch nicht ſagen, alle Dinge zuſammengenommen ſeien Gott, oder das höchſte Weſen ſei nichts weiter als der Inbegriff, das Collectivum aller exiſtirenden Dinge. Das abſolute Weſen kann allerdings, obſchon es auch die Dinge oder in den Dingen iſt, dennoch zugleich anderſeits noch vielmehr ſein, nämlich Geiſt, d. i. abſolut vernünftiges Wiſſen und Wollen. Fanden wir nicht daſſelbe im menſchlichen Mikrokosmus? Das Lebensprincip unſres Leibes und die Intelligenz ſammt Gewiſſen und Vernunft ſind nicht zwei verſchiedene neben einander wohnende Seelen, ſondern ein und daſſelbe Princip der Perſönlichkeit; und doch unterſcheiden wir es genau, oft nur zu ſcharf in ſeinen Functionen, nennen es in der einen Geiſt, in der andern Lebenstrieb, Sinnlichkeit, Begierde u. ſ. w. Es zeigt

ſich und exiſtirt in dieſer und in jener Form als daſſelbe, allein es ſetzt ſich auch gleichſam polariſch ſich ſelber gegenüber, und erhebt ſich auf die ſchon oft erwähnte Weiſe im Proceß vom blinden Inſtincte hinauf bis zur reinſten Vernunft, ohne daß, wenn es dieſe geworden iſt, es aufhörte, anderſeits zugleich noch als blinder Inſtinct zu wirken.

So kann auch das Abſolute in ſeinen tiefern Potenzen, z. B. als Licht und Schwere, der Träger oder die Subſtanz der Weltweſen ſein, und zugleich in ſeiner höchſten, in ſeiner Function als ſich ſelbſt wiſſende Vernunft und Freiheit, über alle Welt und Creatur ſich erheben, und dieſelbe als Objecte, oder in dieſen Objecten ſich ſelbſt gegenüber haben. Mit Recht nun wird dem Abſoluten erſt auf dieſem Gipfel der Geiſtigkeit, alſo gerade im Gegenſatze zur Creatur, der Name Gottheit beigelegt werden, den wir zeither in den niedern Potenzen demſelben noch vorenthalten mußten.

Verſteht man alſo unter Pantheismus weiter nichts als dieſe Art von Immanenz der Dinge in Gott, ſo iſt Schelling's Lehre allerdings pantheiſtiſch, und das Syſtem wird ſich von dieſer Immanenz nie losſagen können, ohne ſich ſelbſt gänzlich aufzugeben. Anderſeits iſt die Identitätslehre, wie eben gezeigt, ſo wenig Materialismus und Fatalismus, als es nur immer die Fichtiſche war.

Dennoch fanden ſich in Schelling's Syſtem noch bedeutende Anſtöße. Zunächſt nämlich fiel es auf, daß durch dieſe Immanenz der Welt in Gott die Welt ihrem Weſen und Geſetze nach mit der alleinigen, und mithin auch mit der höchſten und göttlichen Natur identificirt, alſo für abſolut vollkommen und vernünftig erklärt werde, womit die empiriſch ſich aufdrängenden Unvollkommenheiten, Uebel und die Sünden der Menſchen unvereinbar ſchienen. Sodann, wenn die Natur unvordenklicher Weiſe erſt als bloß (blind) exiſtirende Vernunft oder Natur an ſich ſelbſt wirkte und nach einem gewiſſen Proceſſe (im Menſchen) als dieſelbe Vernunft zu ſich ſelbſt kam, zur wiſſenden Vernunft wurde, ſo mußte ſich doch das ganze Weltſyſtem nothwendig in ein logiſches Ver-

nunftſyſtem verwandeln, in einen rein logiſchen Mechanismus oder Rationalismus, nach welchem alles Sein und Werden nicht anders denn als Geſetz in nackter Abſtractheit und Nothwendigkeit exiſtirte — eine Conſequenz, welche Hegel nachher verfolgte —; und endlich wurde trotz aller Verſchiedenheit, welche das Abſolute auf der Stufe der Geiſtigkeit von der Welt haben mochte, dennoch das Abſolute ſelbſt einem Proceſſe unterworfen, wodurch es erſt zur Gottheit wurde, die es früher nicht war; ein gewordener Gott aber, oder eine Perfectibilität der Gottheit iſt und bleibt eine unſerm Gefühle und der chriſtlichen Religion durchaus widerſtrebende Vorſtellung.

Dieſe drei mit einander auf's Genaueſte zuſammenhängenden Schwierigkeiten mußten gehoben werden, wenn das Syſtem ſich mit dem empiriſchen Leben und dem religiöſen Gefühle vollkommen verſöhnen, dem Zwecke der Weltweisheit entſprechen, d. h. das höchſte Weltbewußtſein vermitteln, und ſomit den Triumph allgemeiner Ueberzeugung feiern ſollte.

Es iſt klar, daß es ohne Umſtellung einiger Theile des zuerſt bekannt gewordenen Syſtems nicht füglich abgehen kann, wenn dieſer Zweck erreicht werden ſoll. Noch hat es dem Meiſter nicht gefallen, ſich über jeden dieſer Puncte ſchriftlich auszuſprechen, nur der erſte, die Exiſtenz des Uebels, iſt von ihm in der Schrift von der menſchlichen Freiheit ausführlicher behandelt worden. Ueber den zweiten Punct haben wir neulich die kategoriſche Erklärung von ihm in der Vorrede zu einer Ueberſetzung der bekannten Schrift Couſin's vernommen, daß er ſein Syſtem als das Syſtem der Freiheit und als poſitive, geſchichtliche, mit der Erfahrung Hand in Hand gehende und zum Theil ſogar auf ihr beruhende Lehre von dem leeren logiſchen Rationalismus oder dem Syſtem der Nothwendigkeit, zu welchem ſich unter Hegel's Händen die Anfänge ſeines Syſtems, namentlich die Naturphiloſophie geſtaltet habe, — geradezu entgegenſetze. Ueber den dritten Punct aber, daß die Vernunft einen nicht gewordenen, ſondern uranfänglich bewußten, freien und mithin perſönlichen Gott fordere, der auch als freier Schöpfer der Welt zu betrachten ſei, haben ſich zur Zeit nur Schel-

ling's unmittelbare Schüler, namentlich Stahl und Beckers, in bedeutſamen Winken vernehmen laſſen *).

Aus dieſem Allen geht aber auch, meines Erachtens, wiederum ſo viel hervor, daß Schelling's neueſte Lehre der früher bekannten keineswegs entgegengeſetzt ſei; daß ſie zwar der Naturphiloſophie allerdings eine andere Stellung und Bedeutung im Syſteme anweiſen werde, als dieſe früher einnehmen zu wollen ſchien, daß aber die noch zu erwartende Darſtellung — wenn nicht Alles trügt — übrigens im Weſentlichen wohl nur eine wiſſenſchaftlichere Ausführung deſſen enthalten werde, was ſchon in mehreren bereits erſchienenen Schriften und namentlich in den Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit auf eine allerdings faſt viſionäre Weiſe angedeutet iſt.

Ein Verſuch, dieſes bereits Bekannte mit dem neuerdings bekannt Gewordenen zu combiniren, würde alſo, wenn man ſich dabei nur an das Allgemeinſte halten will, wohl nicht ſo gar weit vom Ziele, d. i. von der wahren Meinung Schelling's, treffen.

---

*) F. J. Stahl, die Philoſophie des Rechtes nach geſchichtlicher Anſicht. Heidelberg, 1830. 2 Bde. — Dr. Hubert Beckers, über C. F. Göſchel's Verſuch eines Erweiſes der perſön. Unſterblichkeit u. ſ. w. Hamburg, 1836.

Zwölfte Vorlesung.

(Schelling's neuere Ansichten.)

In der Abhandlung über die menschliche Freiheit, der spätesten Schrift speculativen Inhalts, die wir zur Zeit von Schelling besitzen, sagt er selbst (S. 419), gleichsam summirend und abschließend über sein früheres System: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen. Der Begriff der absoluten Substanz, die bei Spinoza noch als eine unregsame und leblose (gleichsam das noch unbeseelte Bild des Pygmalion) erschien, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wurde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen Ausdruck zu finden."

Nun aber ist es nicht hinreichend, daß nur das Absolute als universelles Ich und freies Wollen begriffen werde, sondern es ist eben so nothwendig, zu zeigen, daß auch das Einzelne, die Naturwesen und namentlich das individuelle Ich

der Menſchen dieſe Freiheit, als den Grund ihrer ſelbſt in ſich tragen. Dieß iſt bereits früher dadurch geſchehen, daß die Identität des menſchlichen Ichs mit dem abſoluten Urweſen aufgezeigt wurde.

Das poſitive Weſen der menſchlichen Freiheit aber, wie ſie ſich im unmittelbaren Bewußtſein und in der Geſchichte manifeſtirt, beſteht darin, daß ſie ein Vermögen des Guten und Böſen iſt; jeder andere Begriff, z. B. von Unabhängigkeit u. ſ. w., iſt nur negativ und beſagt nichts von ihrem eigentlichen Weſen. „Dieß iſt aber auch," ſagt Schelling, „der Punct der tiefſten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit," und mithin, da Freiheit der poſitive Begriff des Weſens an ſich überhaupt iſt, auch die größte Schwierigkeit in der Philoſophie überhaupt; denn „es iſt nicht einzuſehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Böſen folgen könne. Es kann alſo auch mit der Ableitung der menſchlichen Freiheit aus Gott wohl nicht ſeine Richtigkeit haben, ſondern ſie muß vielmehr eine von Gott unabhängige Wurzel haben, wenigſtens in ſofern ſie ein Vermögen zum Böſen iſt." Iſt das Abſolute oder das freie Weſen überhaupt auch das immanente Weſen der Dinge und namentlich der menſchlichen Seelen, ſo iſt unvermeidlich, entweder das Böſe in das unendliche Weſen, die Subſtanz der Gottheit, den Urwillen ſelbſt mitzuſetzen, wodurch aber der Begriff eines allervollkommenſten Weſens gänzlich aufgehoben würde; — oder es müßte die Realität des Böſen überhaupt geläugnet werden, was eben ſo unzuläſſig und aller Erfahrung widerſprechend iſt, auch den Begriff der Freiheit ſelbſt wieder aufhöbe. Zwar läugnen Einige, wie z. B. Leibnitz, die Exiſtenz des Uebels und moraliſchen Böſen in der Welt nicht geradezu, aber ſie ſetzen es nur in eine Privation, in einen Mangel des Guten und in eine Beſchränkung der Kraft dazu; allein auch hiermit iſt die Schwierigkeit nicht vermindert, denn den Grund einer ſolchen Privation oder Beſchränkung des Guten in den Weltweſen würde man doch zuletzt wieder nur in der allgemeinen und urſprünglichen Weltordnung und mithin in dem Urheber derſelben finden können. Kurz, um das Vermögen

zu einer gottwiderſtrebenden That in gottgeſchaffenen Weſen zu erklären, muß ein anderer Weg, als der bisher betretene eingeſchlagen werden; es darf und kann nach allem vorher Geſagten die Immanenz des Abſoluten in dem Endlichen nicht aufgegeben werden, das aber, was vom Abſoluten oder Göttlichen in dem endlichen Weſen immanent iſt, kann nicht das ganze abſolute Weſen der Gottheit, es kann namentlich nicht dasjenige ſein, was in dem Abſoluten gerade das Göttliche ausmacht. Dieß aber führt auf eine Unterſcheidung von etwas in Gott ſelbſt, was auch in ihm nicht göttlich genannt werden könnte, oder auf eine Seite des Abſoluten, von welcher betrachtet, es ſelbſt nicht göttlich wäre; denn „ſollen die Dinge von Gott auf irgend eine Weiſe geſchieden, und doch die Immanenz derſelben beibehalten werden, ſo müſſen ſie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er ſelbſt iſt."

Was iſt nun dasjenige in Gott, was nicht er ſelbſt iſt? Oder von welcher Seite betrachtet iſt das Abſolute nicht Gott zu nennen? Dieß führt auf eine neue oder doch anders als bisher modificirte Theorie des Abſoluten zurück, deren Grundzüge wir ebenfalls in der oftgenannten Abhandlung finden. Verglichen und combinirt mit dem, was anderwärts hierüber bekannt geworden iſt, läßt ſich dieſelbe, wie ich meine, etwa auf folgende Art näher bezeichnen.

Bei der Beantwortung obiger Frage alſo iſt es darauf abgeſehen, zu zeigen, daß das Böſe nicht in Gott, ſondern nur in der Creatur exiſtire, das moraliſch Böſe nur im Menſchen. Die creatürliche Welt ſoll deßwegen eine gewiſſe Unabhängigkeit von Gott haben, in welcher es ihr möglich iſt, zu exiſtiren, ohne an dem Willen Gottes Theil zu nehmen, oder denſelben nur unwillkührlich ausdrücken zu müſſen. Ueberhaupt kann nur ein erſter Urgrund angenommen werden, woraus Alles hervorging und worin Alles ſein Beſtehen hat. Dieſer Grund war und bleibt fortwährend in Gott zu ſuchen — in Gott — aber Gott iſt, ſo wie er iſt, nicht bloß dieſer Urgrund, ſondern er hat denſelben in ſich und iſt außer demſelben noch etwas Anderes. Die Welt hat denſelben Urgrund in ſich und iſt derſelbe, alſo mit Gott in dieſer Hinſicht daſſelbe, aber ſie iſt ebenfalls nicht dieſer Urgrund allein, ſon-

dern sie ist außerdem noch etwas Anderes. Wir haben also hier zwei Begriffe: Urgrund und Existenz. Bisher hatten wir diese correlaten Begriffe nur so genommen, daß wir die Welt als die Existenz des Grundes und beides zusammen als Gott betrachteten, der als Welt existirt; die Welt war die zeiträumliche Existenz Gottes selbst; dadurch aber käme Gott — abgesehen von seiner Existenz, der Welt — an die Stelle des bloßen Grundes zu stehen, und dieses gnügte uns nicht mehr für das wahre Wesen Gottes — Gott kann nicht bloßer Urgrund, bloße Potenz oder Macht sein, sondern wir hatten bereits den Begriff so weit entwickelt, daß wir ihn als Freiheit, Wille, Geist anerkennen mußten; solches war er in seiner Existenz und Wirklichkeit, als wahre Gottheit. Wäre die Welt der existirende Gott, so müßte sie ein durchaus geistiges und vollkommenes Wesen sein, was sich wenigstens von unserer jetzigen Welt nicht sagen läßt. Lassen wir also einstweilen die Existenz und Beschaffenheit dieser jetzigen Welt bei Seite, und verfolgen die Theorie der Existenz Gottes für sich als Gottheit, damit sich zeige, ob wir in derselben einen Punct oder Quell finden, aus welchem die Existenz der Welt hergeleitet werden könnte, ohne daß sie mit der existirenden Gottheit selbst identificirt würde.

„Da nichts vor oder außer Gott ist," sagt Schelling (S. 429), „so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben; dieser Grund aber ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt;" denn jener ist ja nur der Grund zu Gottes Existenz und noch nicht zugleich diese Existenz selbst mit, obgleich keines ohne das andere gedacht werden kann, und sie sich gegenseitig voraussetzen, so daß der Zeit nach kein **prius** und **posterius** stattfindet. „Sollte nun die Welt von Gott verschieden sein, so müßte die Welt aus einem von Gott verschiedenen Grunde entstehen; da aber doch nichts außer dem Absoluten (welches in Gott ist) sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Welt ihren Grund in dem bloßen Urgrunde habe, der zwar auch der Grund der göttlichen Existenz ist, nichts desto weniger aber auch der der Dinge werden konnte."

Wollen wir uns dieſen Grund, den wir früher ſchon unter dem Namen der abſoluten Potenz oder Natur (naturans) haben kennen lernen, „menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen, er ſei die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt daher, für ſich betrachtet, auch Wille, aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum auch nicht ſelbſtſtändiger und vollkommener Wille," eine Natur, die ſich und ihre Beſtimmung ſelbſt noch nicht im Bewußtſein erblickt hat; es iſt blinder Trieb. „Wir reden aber von dem Weſen der Sehnſucht, an und für ſich betrachtet, das wohl in's Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längſt durch das Höhere, das ſich aus ihm erhoben, verdrängt iſt, und obgleich wir es nicht ſinnlich, ſondern nur mit dem Geiſte und den Gedanken faſſen können," d. h. abſtract, einſeitig herausgeriſſen und abgetrennt von ſeinem nothwendigen Correlat — denn nur abſtracter Weiſe kann ein Grund für ſich in Gedanken feſtgehalten werden, in der Wirklichkeit iſt er ſtets zugleich mit und in ſeiner Folge, der Exiſtenz. Hat dieſer Grund oder Trieb ſich geäußert, iſt er in Thätigkeit übergegangen, ſo hat er in ſeiner That (dem Exiſtirenden) ſich ſelbſt offenbart, und nun kann er als Subject und Object auch die Einheit von beiden, Geiſt und Bewußtſein werden. Allein an ſich betrachtet, und abgeſehen von dieſer Exiſtenz iſt dieſer Grund oder Trieb als das Verſtandloſe zu betrachten, was in den Dingen das materielle Anſich, „die unbegreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt." „Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel an's Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchöne Lichtgeſtalt ſich erhebe, und am Sonnenſtrahle ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachſen erſt die lichten Gedanken."

Das alſo iſt der ewige Gang der Natur, aus Finſterniß zum Licht, aus dem Unentſchiedenen in die Beſonderung,

dem Keime zur Entfaltung. Somit hätten wir denn für's Erſte einen „dunklen Grund," den wir als gemeinſchaftliche Wurzel der Gottheit ſowohl als der Welt betrachten könnten, und der an ſich noch keines von beiden, weder die wirkliche Gottheit, noch die wirkliche Welt wäre; aus dem ſich alſo etwas ableiten ließe, was doch darum noch nicht von der Gottheit abgeleitet heißen könnte.

Das Abſolute alſo haben wir bis jetzt kennen gelernt als eine Duplicität von Grund und Exiſtenz, oder Subjectivität und Objectivität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Sein, Wille und That, Seinkönnen und actuelles Sein — oder wie man immer dieſe Gegenſätze faſſen mag; nur faſſe man ſie ſtets ſo, daß bei dieſer Duplicität weder einſeitig an ideelle, noch einſeitig an reelle Gegenſätze gedacht werde, noch überhaupt bloß an den Gegenſatz von Ideal und Real; denn obgleich auch dieſer mit darin begriffen iſt, ſo iſt doch hier von einem umfaſſenderen die Rede, der ſich überhaupt im Abſoluten findet, und eben ſowohl das Theoretiſche als das Praktiſche angeht. Ueberhaupt hat uns die Naturphiloſophie ja ſchon gezeigt, daß das, was wir ein Fühlen, Denken u. ſ. w. nennen, und das, was Wollen, Thun u. ſ. f. heißt, beides auf dynamiſche Bewegungen, auf den gemeinſchaftlichen Begriff der Thätigkeit zurückkomme, und daß das gemeinſchaftliche Geſetz oder die Form beider, die wiſſende und die bewußtloſe Natur, nichts Anderes als Vernunft, nämlich entweder bloß exiſtenzielle oder auch ſich wiſſende Vernunft iſt; und ſo werden wir denn auch für das Folgende dieſe Identität nicht vergeſſen dürfen.

Betrachten wir demnach das erſte Moment, oder die erſte Geſtalt, wie wir es nennen wollen, im Abſoluten als die abſolute Macht oder das abſolute Wollen, als das, was werden kann; das zweite Moment oder die zweite Geſtalt als das Werdende, Gewordene, Wirkliche als das Seiende, ſo haben wir an dieſen beiden Momenten immer noch nicht dasjenige, was als Gott bezeichnet worden iſt. Dazu fehlt uns noch das dritte weſentliche Moment, die Freiheit. Unter Freiheit aber können wir bei dem Abſoluten, welches Alles

in Allem iſt, nicht, wie bei der Creatur, ein Vermögen zum Guten und Böſen verſtehen, dieß wäre eine Freiheit in Bezug auf etwas anderes außer ihr Liegendes, ſondern bei dem Weſen, welches ſelbſt Alles iſt, kann Freiheit auch nur eine innere, ſich auf daſſelbe ſelbſt beziehende ſein. Sie muß alſo darin beſtehen, daß das abſolute Weſen, welches ſowohl das erſte, als auch das zweite Moment ſein kann, in ſich ſelbſt ganz frei iſt, entweder das erſte zu bleiben, oder auch das zweite zu werden, oder auch, wenn es das zweite geworden, wiederum in die erſte Geſtalt zurückzugehen. Dieß erfordert ſchon die Einheit, in welcher jene beiden Gegenſätze gedacht werden müſſen. Kein wahrer Gegenſatz kann gedacht werden, außer in einer realen Einheit. Zwei verſchiedene Dinge hätten gar kein Verhältniß zu einander, wenn ſie nicht wie Pole in einer höheren gemeinſchaftlichen Einheit — einem höheren Begriff — begriffen wären (z. B. blau und kalt können ſich nicht entgegengeſetzt ſein, wohl aber kalt und warm). Dieſe höhere Einheit aber, welche das Band iſt, wodurch jene beiden Gegenſätze als ſolche erhalten, gleichſam in Spannung gehalten oder auch erſt in Spannung geſetzt werden können, und worein ſie ſich auch wieder auflöſen, iſt der exiſtenzielle Geiſt, oder Gott. Er iſt das Höhere, der Herr dieſer Gegenſätze, der ſie unter ſich hat, und frei beherrſcht. Man kann alſo nur dann ſagen, er ſei frei, wenn es bei ihm ſteht, das Eine oder auch das Andere zu ſein, die Spannung in ſich zu erregen oder auch aufzuheben, ohne dabei ſich ſelbſt zu verlieren und gleichſam in irgend einer Geſtalt abſorbirt oder feſtgehalten zu werden. Nur als ſolcher iſt er ein vollkommenes freies und wahres Leben. In dieſer Triplicität oder, wenn man will, in dieſer Trinität (die von allen, auch den allerälteſten Völkern gefühlt und mythiſch ausgeſprochen worden iſt) liegt das vollſtändige Weſen der Gottheit vor unſerem Blicke entfaltet, und nur auf dieſe Weiſe kann es gelingen, eine begreifliche Schöpfungstheorie zu finden. Die Principien und den Weg zur Erkenntniß dieſer Triplicität in Gott hat uns die Naturphiloſophie gegeben, obgleich ſie uns hier verläßt, da wir in einer noch gänzlich über- oder vorweltlichen Sphäre mit

unſeren Gedanken verweilen. Da uns aber das Abſolute, was auch Gottheit iſt, ſtets immanent in der creatürlichen Welt bleibt, und da dieſe Welt und Natur die Triplicität dieſer Principien in ſich erblicken läßt, ſo weiſen dieſe zurück auf eine ſolche Urtriplicität der Principien im Abſoluten, welches ſich zur wirklichen Welt, wie die Potenz zur Exiſtenz, oder der Grund zur Folge verhält; was aber in der Folge angetroffen wird, muß auch im Grunde ſchon gelegen haben. So werden wir der Naturphiloſophie nicht untreu, auch indem wir gänzlich über ihren Bereich hinauf geſtiegen ſind. Die Naturphiloſophie ſelbſt mußte uns die Mittel leihen, jenen Begriff eines in ſich ſelbſt vollendeten, lebendigſten Weſens zu finden; nun aber ſteht dieſer Begriff unabhängig über und vor der exiſtenziellen Natur für ſich da, und die Schöpfung kann nun, da ſie von einem freien Weſen herrührt, auch gar nicht anders denn als ein freier Entſchluß und Act begriffen werden.

Nun aber iſt uns — wie ich nochmals erinnere — und bleibt uns das Abſolute bei alledem doch immer immanent in der geſchaffenen Welt, und man kann, nachdem man jenen Begriff eines freien Schöpfers errungen, noch nicht gleich abbrechen und ſagen: ſo ſei die Welt als freie That des Allmächtigen erklärt; denn eben erklärt wäre ſie nicht als eine ſolche wundervolle That. Vielmehr wird man nun erſt die früher gegebene Ableitung der Weltweſen aus dem Abſoluten, den Proceß, der ſich aus dem All-Einen entſpann, und worin Alles entſtand, wodurch Gott zu Allem, was iſt, in ſich ſelbſt wurde — dieſe Theorie wird man hier wieder in Anwendung zu bringen haben; nur daß daraus, — wie ebenfalls im Voraus zu erinnern — noch nicht unmittelbar die gegenwärtige Welt oder die Welt, wie ſie gegenwärtig iſt, hervorgegangen ſein kann, ſondern es mußte vorerſt aus dieſem Proceſſe, dem ſich Gott ſelbſt mit ſeinen drei Potenzen unterwarf, eine Welt entſtehen, die würdig war, Gott ſelbſt in ſeiner Exiſtenz — oder der exiſtirende Gott ſelbſt zu ſein.

Wir müſſen nun wagen, von dieſer vor- oder überweltlichen Welt noch Einiges zu ſprechen, ehe wir an die wirkliche jetzt exiſtirende kommen können. Wenn Gott frei iſt,

ſo mußte es ihm möglich ſein, zu handeln und auch nicht zu handeln, wie er wollte, denn er iſt weder eine in ſich ſelbſt gefeſſelte Kraft, noch eine in die ſtarre Form übergegangene und darin erſtorbene That oder Geſtaltung, ſondern die Gottheit beſteht eben in jener freien Beweglichkeit zwiſchen der einen und der anderen Geſtalt, die das Eine oder auch das Andere iſt, oder ſein kann, aber weder das Eine, noch das Andere ſein und bleiben muß. Dieß iſt eben der Unterſchied zwiſchen der früheren und ſpäteren Theorie Schelling's — wie es mir ſcheint — daß nach der früheren die Gottheit oder das Abſolute (mit welchen Ausdrücken man es nicht ſo genau nahm) als blindwirkender Trieb aus der Potenz in die Exiſtenz übergehen *mußte*, und nicht gehörig in's Licht geſtellt war, wie es dabei doch immer noch Potenz bleiben, oder vielmehr beides zugleich ſein konnte, und wie es aus dem Außerſichſein wieder in das Inſichſein zurückkam, wenn nicht angenommen und vorausgeſetzt wurde, die erſte abſolute Potenz habe dieſe Freiheit ſchon in ſich verſchloſſen getragen, oder mit anderen Worten: wenn nicht gleich ein in allen Geſtalten Alles nach Gefallen ſein könnender und auch nicht ſein könnender Geiſt geſetzt wurde.

Dieſer Geiſt nun kann aus dem Antriebe in Handlung, aus dem Grunde in Exiſtenz (denn Exiſtenz iſt = Thätigkeit, Bewegung, Handeln) übergehen oder auch nicht, und wenn er übergegangen, auch frei wieder in die Subjectivität zurückkehren. Er braucht nicht ſchlechthin außer ſich, und auch nicht ſchlechthin in ſich zu ſein, aber er kann beides, und indem er alſo beide Formen, welches die Grundformen von allen möglichen Arten des Seins — (die Kategorieen der Natur) — ſind, annimmt oder fallen läßt, iſt er in allen Daſeienden das weſentlich freie Leben und Weſen ſelbſt, oder entfaltet ſich in allen Formen des Daſeins. Da er nämlich der ewig Ungebundene iſt, ſo nimmt er auch in ſeinem Daſein alle drei Formen, und zwar auch jede für ſich geſondert und im Einzelnen an, er exiſtirt als Materie und als Licht in der Objectivität u. ſ. w., während er auch als Geiſt exiſtirt, und unterwirft ſich den Proceß, um ſich in allem ihm Möglichen ſelbſt anzuſchauen, und ſo auch zuletzt

wieder als Geiſt und Leben ſelber ſich zum Abbilde ſeines vollen und wahren Weſens zu werden. Wäre er nicht abſolut frei, d. h. nicht das Dritte, Geiſt an ſich, ſchon vorher geweſen, ſo könnte man nicht begreifen, wie er den Gedanken und Entſchluß zur Schöpfung, d. h. den Entſchluß, auch als objectiv exiſtenzielles Weſen (Materie zu ſein, hätte faſſen können. So aber war für ihn nicht nur die Möglichkeit dieſes Seins, ſondern auch die Möglichkeit, während und trotz dieſes materiellen Seins doch bei ſich ſelbſt — als Geiſt — zu bleiben, und ſo hat er ſich — als die ewige Liebe zu ſich ſelbſt — und das ewige Leben in ſich ſelbſt — in ſeiner Freiheit entſchloſſen, die drei Potenzen in ſich auch für ſich zu ſetzen, indem er als jede der Potenzen für ſich oder in jeder der drei Geſtalten zu ſein beſchloß; und ſo begann der Proceß damit, indem das Abſolute ſich als Grund, als das Anſich, in erſter Form, zum Stoff der Schöpfung machte; — denn ſo wird nun geſagt werden müſſen, anſtatt daß es früher hieß, der dunkle Grund habe ſich eigenmächtig erhoben.

Nun beginnt alſo in dem als das Anſich — als abſolut — geſetzten Grunde der Naturproceß und mit dieſem eine Schöpfung, in welcher ſich die anfangs als an ſich ſeiende Natur durch Gegenſatz, Spannung und Kampf der in ſie eingegangenen göttlichen Potenzen zum Geiſte, d. i. zum Gegenbilde des Geiſtes im göttlichen Selbſtbewußtſein empor läutert, und als ſolcher am Ende der ganze gewordene Gott iſt.

So haben wir den Begriff der Exiſtenz Gottes, welcher als exiſtirender auch zugleich der ganze nun entfaltete Reichthum einer Welt iſt. Wir können alſo annehmen, daß das Abſolute in und für ſich ſelbſt dieſem Proceſſe ſich unterwarf, um Gott zu werden, oder um das, was er ſchon an ſich war, nun auch an und für ſich zu ſein. Zu dieſer Exiſtenz Gottes verhält ſich das frühere Sein Gottes wie die Potenz oder wie der Geiſt in abſoluter Subjectivität. Der Uebertritt aber in die Objectivität würde ſo zu ſagen irreparabel, ein Ueberſchlagen in bloßes ſubſtanzielles Sein geworden ſein, wenn nicht der Grund als ſolcher immer ge-

blieben, und zwiſchen beiden, dem ſubjectiven und objectiven Sein nicht das unauflösliche Band geſchlungen geweſen wäre, welches beide zuſammenhielt, das Band, oder eben jene uranfängliche und unauflösliche Einheit in der Dreiheit des Weſens Gottes, worin die Spannung begründet war, und wodurch das exiſtenzielle Weſen am Ende des Proceſſes zu dem wird, was es nur durch dieſen Proceß werden konnte, nämlich die nicht mehr ſchlechthin lautere und einfache, ſondern nun als beides — Subject und Object — exiſtirende Identität oder Einheit, das in beiden ſich Habende, der ſich wiſſende Geiſt. Daraus folgt, daß Gott auch vor dieſem Proceſſe, als bloßes abſolutes Anſich, das ſchon war, was er im Proceſſe ſucceſſiv für ſich (gegenſtändlich) wurde; wir müſſen alſo auch annehmen, daß er als bloßes uranfängliches Abſolutes auch ſchon frei war, ſonſt würde ein Zurückkommen aus dem Proceſſe zu ſich ſelbſt unmöglich geweſen ſein.

Gott hat alſo in ſich ſelbſt eine Welt geſchaffen, die völlig immanent in ihm, oder in der er immanent iſt. Dieß iſt aber eine überweltliche, göttliche Welt. Sie iſt real, denn ſie iſt der wirkliche Proceß der realen Potenzen, ſie iſt es aber nicht in dem Sinne, wie wir unſere Welt real nennen, oder ſie iſt nicht dieſe reale Welt mehr, die jetzt iſt; ſie wäre vielmehr eine Platoniſche Welt der Ideen zu nennen, nur daß man unter den Ideen nicht etwas bloß Ideelles (Gewußtes) im Gegenſatz zum Realen denke, ſondern gerade das Weſentlichſte und Realſte der Dinge ſelbſt. In dieſer real-idealen Welt ſchauete Gott ſich ſelbſt an, ſie war ſein Ebenbild, er erblickte ſich darin als den abſoluten Schöpfer; ſie verhielt ſich ſo wie das gedachte Ich zum denkenden Ich, nur in abſoluter, d. h. real-idealer Bedeutung. Er erblickte ſich darin als den Schöpfer, der ſich ſelbſt ſchafft, oder als die Welt, die er ſelbſt iſt, gleichwie das Ich als Selbſtbewußtſein, ſich denkend, ſich ſelbſt hervorbringt. Er ſah ſich darin nicht bloß in der erſten, auch nicht bloß in der zweiten, ſondern er ſah ſich auch zuletzt in der dritten Geſtalt, als Einheit der beiden erſten, als die Natur oder Vernunft, die aus der Objectivität oder Exiſtenz wieder völlig zu ſich

ſelbſt, zur Subjectivität gekommen und die Einheit von beiden iſt.

Erinnern wir uns nun hier daran, daß im Naturproceſſe das Zurückkommen der Objectivität zur Subjectivität, oder — was ebenſo viel iſt — die völlige polare Scheidung und in der Scheidung polariſirende Einheit, zu welcher die Natur am Ende ihres Proceſſes gelangte, die zu ſich ſelbſt gekommene, ſich ſelbſt ſehende oder bewußte Vernunft überhaupt war, und daß dieſe Vernunft eben der Geiſt — in der Natur der Menſch katerochen — war, in ſofern nämlich im Menſchen Aeußeres und Inneres, Leib und Seele, Sein und Denken ſich zuerſt völlig gegenſtändlich wurde und gegenſeitig durchdrang —: erinnern wir uns, ſage ich, an dieſe Bedeutung des Menſchen als Repräſentanten der exiſtirend-ſich-wiſſenden Vernunft — ſo werden wir verſtehen, was damit gemeint iſt, wenn dieſes göttliche Ebenbild nun der göttliche Menſch genannt wird — der Adam Kadmon, der Lichtmenſch oder der erſte Ausfluß des göttlichen Lichtgeiſtes, wie ihn die Kabbala nennt. In ihm erkannte Gott ſich ſelbſt; er war das, was dem erwachenden menſchlichen Bewußtſein das Wort Ich iſt, womit der Menſch, ſich als Perſönlichkeit erkennend, ſich ſelbſt ausſpricht; er war der Logos, das Wort, womit das Räthſel gelöſet iſt, welches die uranfängliche Sehnſucht ſich ſelbſt war, „die innere (aber reale) reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann, als Gott, Gott ſich ſelbſt in ſeinem Ebenbilde erblickte. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt (ſie iſt ſeine Exiſtenz), obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott und der gottgezeugte Gott ſelbſt.“

Mit dieſer platoniſirenden Schöpfungstheorie ſind wir aber freilich noch immer nicht zu derjenigen wirklichen Welt gelangt, die wir vor uns haben, und der wir ſelbſt angehören. Dieſe Welt kann nicht mehr jene Urwelt ſein, die im Geiſte Gottes exiſtirte, als die exiſtenzielle, perſonificirte Vernunft. Durch das Bisherige ſollte nur ſo viel gewonnen werden, daß ein Sein begriffen werde, welches durch

Gott, und doch nicht Gott ſelbſt oder der ganze Gott war; denn es giebt ein Sein, und zwar auch in dieſer göttlichen Welt, was bloß der erſten oder der zweiten Geſtalt der Gottheit entſpricht, nicht aber die ganze, und mithin unvollkommen iſt, aber doch auch abſolut für ſich ſein oder werden kann. Giebt es ein ſolches Sein, alſo ein in ſich und für ſich ſelbſtſtändig ſein könnendes, ſo von Gott in ſich ſelbſt geſetztes, daß es auch eignen Willen und Freiheit für ſich üben konnte, ſo konnte es auch für ſich handeln und zwar auf eine Weiſe, wie es nach dem urſprünglichen Willen Gottes nicht hätte handeln oder handelnd exiſtiren ſollen. Hiermit iſt alſo die Möglichkeit — aber auch noch weiter nichts als die Möglichkeit, die bloße Denkbarkeit eines Urſprungs des Böſen und des Uebels gegeben; die Wirklichkeit aber konnte nun von gar nichts Anderem weiter abhängen, als von dem Handeln des als ſelbſtſtändig Geſetzten, ſie trat ein mit der erſten That deſſelben, und dieſe Urthatſache war der Anfang und Grund alles folgenden Uebels in der creatürlichen Welt.

Sehen wir uns, ehe wir zu dieſer Urthat weiter gehen, noch einmal nach dem zurückgelegten Wege um. Wir erzählten ſo eben von einer vorweltlichen, hohen und göttlichen Welt, und mit Recht wird man uns fragen: woher dieſe Kunde aus jener ſchlechthin transſcendeten Sphäre? — Mit Schelling können wir entgegnen: das Vorhandenſein jener Welt in Gott iſt allerdings nur eine Vorausſetzung der menſchlichen Vernunft und gründet ſich weder auf ein unmittelbares Schauen, noch auf dunkle Erinnerung in Platon's Sinne; aber ſie gründet ſich, ſo wie die Vorausſetzung einer göttlichen Weisheit und Vorſehung in dogmatiſchen Syſtemen, auf die wirkliche Welt. Giebt es eine wirkliche Welt, ſo wie ſie uns vorſchwebt, ſo muß es auch eine ideelle, ein ihr entſprechendes Syſtem oder Reich der Ideen in Gott geben; denn das Wirkliche und Daſeiende iſt nur ein endliches Sein und muß ſeine Principien in einem überweltlichen und ewigen haben. Hat nun die Naturphiloſophie mit Wahrheit erwieſen, daß die wirkliche Welt ein objectiv gewordenes Vernunftſyſtem, eine exiſtirende

Vernunft (λόγος) iſt, ſo muß dieſem Object auch ein Subject entſprechen, in welchem es wurzele und ſchwebe, wie die Gedanken im menſchlichen Geiſte. Aus unſerer Vernunft, alſo a priori, kann mit aller Logik nie mehr als die formale Möglichkeit, d. i. nackte Denkbarkeit einer Gottheit und mithin auch nur die Denkbarkeit einer übernatürlichen Welt erwieſen werden; die Wirklichkeit derſelben kann ſich nur wiederum auf Wirkliches ſtützen, und dieſe auf unmittelbare innere und äußere Erfahrung, die wir ja vom wirklichen Daſein einer freien und vernünftigen Wirklichkeit (an uns ſelbſt) haben. So beruht zwar die Ueberzeugung von dem Daſein Gottes auf einer Beweisführung nach Vernunftgeſetzen, die Vernunft ſelbſt aber ſtützt ſich wieder auf die Erfahrung. Die menſchliche Vernunft ſteht in dieſer Rückſicht gleichſam mitten inne zwiſchen der Natur und Gott; das Daſein des Abſoluten erkennt ſie a posteriori aus dem Daſein der Natur, die Natur erkennt, d. h. erklärt und begreift ſie aber a priori, aus ſich ſelbſt; denn dazu hat ſie die Mittel in ſich ſelbſt; die Vernunft iſt das in dem Menſchen aufgedeckte Geſetz der Natur, und das menſchliche Bewußtſein der Schlüſſel zu ihren Geheimniſſen. Das Syſtem alſo begann mit der Naturphiloſophie oder ſpeculativen Phyſik; denn hier verhielt ſich die menſchliche Vernunft, welche philoſophirt, als das über der objectiv bewußtloſen Natur Stehende, als der Geiſt in höherer Potenz, der zu ſich ſelbſt gekommen iſt und bewußtvoll erklärt, was er in der Natur ſchaut; — bewußtvoll — denn er ſchaut nur ſich ſelbſt, ſein eignes Geſetz und Thun in der Natur, die ſich ſelbſt in ihrem Thun nicht ſchauen kann, ſondern blind wirkt, und nur von der höheren Stufe aus erblickt wird. Das im Menſchen zu ſich ſelbſt gekommene Naturgeſetz oder die Vernunft kann alſo in der That nicht bloß aus ſich ſelber, als dem ſich bekannten Geſetz, begreifen und erklären, was der Menſch in der Natur empiriſch anſchaut, ſondern in Bezug auf dieſe auch, wie Gott, der das Geſetz ſelbſt in ſich trägt, a priori urtheilen, erkennen und beſtimmen, wie und was ſich begeben könne, und was nicht. Freilich hat eben dieſe Vernunft im Menſchen ſich auch zu-

gleich erkannt als ein in ihrer Wurzel mehr oder weniger freies Wollen, und es wird demnach bei allen jenen Berechnungen in Abzug zu bringen ſein, was als Effect der Freiheit auch in der Natur erſcheinen und auch nicht erſcheinen kann, was alſo wiederum in die Sphäre der Geiſtigkeit fällt. In Bezug auf die wirkliche Natur alſo verhält ſich die menſchliche Vernunft im Allgemeinen als eine Wiſſenſchaft a priori, die aus dem nothwendigen Denkgeſetz a priori ausſagt, was zugleich Naturgeſetz iſt. Weil nun vom menſchlichen Geiſte, der hier, wie geſagt, zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt gleichſam in der Mitte ſteht, exiſtenzielle Vernunft wirklich als eine wahre empiriſche Thatſache in der Natur erkannt worden iſt, weil er alſo vermöge ſeiner Vernunft weiß, was Vernunft iſt, und vermöge der Erfahrung erfährt, daß dieſe Vernunft exiſtirt, ſo iſt auch die ſupreme Vernunft oder Göttlichkeit nicht bloß denkbar und möglich, ſondern ſie muß exiſtiren und wirklich ſein.

So viel über den Gang des Bisherigen. Nun aber iſt das Abſolute, die exiſtenziell-wiſſende Vernunft oder der Geiſt anerkannt worden als das abſolut Freie. Freiheit läßt ſich nicht berechnen; es läßt ſich nur von dem an ſich Undenkbaren und Sich-ſelbſt-widerſprechenden ſagen, daß es nie und nirgend exiſtiren werde; ob aber das dieſem entgegengeſetzte Denkbare und Mögliche wirklich ſei oder werden werde, dieß kann nur die Erfahrung, d. h. die Geſchichte, lehren; denn Geſchichte iſt die Erfahrung, die man von den wirklich eingetretenen Handlungen freier Weſen hat. Hier alſo endet das Gebiet alles Wiſſens a priori, und es tritt mit dem Geiſte in der Natur auch zugleich die Freiheit in dieſelbe ein, mit der erſten Handlung der Freiheit aber hebt die Geſchichte an, und mit der Geſchichte der Glaube. Fortan verwaltet alſo die menſchliche Vernunft in der Philoſophie der Geſchichte nur das Amt einer Erklärerin des Vorhandenen, und das Vorhandene muß aufgeſucht und als Thatſächliches geehrt werden. „Die Geburt des Geiſtes iſt das Reich der Geſchichte, ſo wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur iſt; dieſelben Perioden der Schöpfung, die

in dieſer ſind, ſind auch in jenem, und Eins iſt des Andern Gleichniß und Erklärung."

Mit dieſem Glauben alſo, der freilich Niemandem aufgezwungen werden kann, kehren wir zurück zu dem Puncte, auf welchem wir die Darſtellung des Syſtems vorhin verließen.

Jenes göttliche Gegenbild alſo, der Adam Kadmon, wie wir es genannt haben, war als göttliche Idee der geiſtigen Ganzheit real und exiſtenziell, es war als vollkommenes Ebenbild Gottes abſolut und frei, und konnte mithin auch frei wollen und handeln. Zwar war dieſes menſchlich-göttliche Ebenbild — wenn ich mich ſo ausdrücken darf — nur dadurch entſtanden, daß die beiden Potenzen, die in der creatürlichen Welt zerſtreut für ſich exiſtirt hatten — in ihm, wie Strahlen in einem gemeinſamen Focus ſich wieder vereinigt hatten, es war alſo gleichſam der Weg oder der Durchgangspunct, durch welchen das — aus zerſtreuter und unſelbſtſtändiger Exiſtenz geſammelte Naturweſen wieder zur Einheit mit Gott kommen konnte (denn im menſchlichen Bewußtſein ſammeln ſich alle Potenzen, ſammeln ſich, ſo zu ſagen, alle zerſtreute Kräfte der Natur und kommen ſo wieder zu der Einheit, in welcher ſie urſprünglich, in Gott waren) — zwar war alſo — ſagte ich — dieſes Ebenbild Gottes dazu beſtimmt, der Vereinigungspunct und Zuſammenhalt der ganzen creatürlichen Welt zu ſein und zu bleiben, in welchem ſich Alles wieder als göttlich-identiſch anerkennen konnte — allein, da es abſolut war, wie Gott, ſo konnte es auch dieſer ſeiner Beſtimmung entgegenhandeln und ſich ſelbſt als Gott — gleichſam betragen wollen. Es war ihm möglich, und es that es. Dieſes Betragen aber beſtand natürlich in nichts Anderem, als darin, daß es ſchaffen wollte, wie Gott urſprünglich geſchaffen hatte. Die urſprüngliche Schöpfung Gottes — Schöpfung überhaupt kann nicht anders gedacht werden — beſtand darin, daß Gott ſeine drei Potenzen gleichſam aus einander gehen, jede für ſich wirken und daraus die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge entſtehen ließ; er, der auch in ſeiner Exiſtenz noch Gott und Geiſt in der dritten Potenz, allgemeines Band

und die Macht blieb, ſich ſelbſt in Einheit herzuſtellen, oder eigentlich auch in der Schöpfung nie aufhörte die Einheit zu ſein, — konnte dieß wollen und wagen unbeſchadet ſeiner Exiſtenz als Gott; jenes Abbild aber, der Urmenſch, der, um vollkommenes Ebenbild Gottes zu ſein, daſſelbe that, und die Potenzen wieder aus einander gehen ließ, vernichtete ſich, d. h. ſich als Bewußtſein und Einheit, dadurch ſelbſt, und entband die Kräfte der Natur, die nun in wilder Ungebundenheit für ſich ſelbſt einen chaotiſchen Umſturz herbeiführten. „Der Wille des (individuellen und creatürlichen) Menſchen iſt anzuſehen als ein Band von lebendigen Kräften; ſo lange nun er ſelbſt in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen bleibt, ſo beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maaß und Gleichgewicht. Kaum aber iſt der Eigenwille ſelbſt aus dem Centro als ſeiner Stelle gewichen, ſo iſt auch das Band der Kräfte gewichen: ſtatt deſſelben herrſcht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter ſich, wie der urſprüngliche, vereinigen kann, und der daher ſtreben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heere der Begierden und Lüſte (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt), ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren oder zuſammenzuſetzen, welches in ſofern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fort beſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſein kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte, ſo entſteht ein zwar eignes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Sie entſteht, wenn das irritabele Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt actuirt, und in den Umkreis tritt — ſo wie dagegen alle urſprüngliche Heilung in der Wiederherſtellung des Verhältniſſes der Peripherie zum Centro beſteht.“ Gleichwie alſo im einzelnen Menſchen die Zerrüttung des ganzen Organismus daraus erfolgt, daß das

Lebensprincip aus ſeinem Centro weicht und in den Umkreis, in die Glieder tritt, ſo daß dieſe, ja alle einzelne Atome ſich aus dem Verbande löſen und ein Leben für ſich beginnen — ſo ſchwand auch in jenem erſten Menſchen, dem ruhigen Bilde der Schöpfung, worin der ewige Schöpfer ſich ſelbſt anſchaute, mit der Bewegung des Grundes aus dem Univerſalcentro die Einheit und Ordnung aller Naturkräfte, es zerfiel und theilte ſich, was vorher nur in und durch einander exiſtirt hatte. Dieß alſo iſt die ſogenannte zweite Schöpfung, eine Schöpfung quoad formam, welche die bereits von der erſten Schöpfung her exiſtirende Welt in ſich ſelbſt vornahm, oder eigentlich jener Repräſentant, der Urmenſch, der durch ſein eigenmächtiges Beginnen die ſchöne Harmonie der göttlichen Welt in Ruinen zerfallen ließ, oder in demſelben Sinne wieder in blindwirkende Naturkräfte zerfiel, wie er vorher der Einigungspunct derſelben ſchon einmal geworden und geweſen war.

Mit dieſem Umſturz nun, von dem ſich in der Erzählung von dem Sündenfalle Adams im Paradieſe und in andern uralten Ueberlieferungen noch mehr oder weniger entſtellte Erinnerungen erhalten haben, beginnt nun auch im Schelling'ſchen Syſtem eine ſinnreiche platoniſirende Mythe, und geht allmählig in die Philoſophie der Geſchichte und der Offenbarung über, wovon hier nur wenige flüchtige Andeutungen und mit dem Vorbehalte gegeben werden können, auch dieſe rectificiren zu dürfen, wenn einmal, wie verlautet, die längſt verſprochene Philoſophie der Mythologie an's Licht treten wird, wovon namentlich die 1815 zu Tübingen erſchienene Schrift über die Gottheiten von Samothrace und die Abhandlung über die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums in den ſchon 1803 herausgekommenen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums als Fragmente zu betrachten ſein dürften.

Mit dem Falle iſt alſo das urſprüngliche Ebenbild, der erſte Adam, aus dem göttlichen Verbande herausgetreten; Gott hatte ihn gezeugt von Ewigkeit her, d. h. er hatte ihn in das Verhältniß, in die Möglichkeit geſetzt, ſelbſt für ſich ſein zu können. Bis dahin verhielt ſich dieſes Ebenbild und

in ihm die Welt oder das creatürliche Sein nur als die zweite Potenz oder Geſtalt der Gottheit ſelbſt, als ihre eigne Exiſtenz; da nun aber der erſte Adam von jener Möglichkeit Gebrauch machte, und ſich wirklich für ſich ſetzte, auf eigne Hand als Gott zu wirken anfing, ſo ward in ihm und durch ihn die Welt eine Exiſtenz für ſich, ein abſolutes Weſen, in Bezug alſo auf die erſte Gottheit — den Vater — außergöttlich. In dieſer Außergöttlichkeit wirkt dieſes Weſen nun für ſich in der Welt, als Weltſeele; aber da ihre ewige Beſtimmung war, das Exiſtirende zum Vater zurückzubringen, ſo wird dieſer Weltgeiſt den ideellen Proceß noch einmal geiſtig in dieſer zweiten Schöpfung (in der zerriſſenen erſten) wiederholen, bis er in ihr, in der Menſchheit als zweiter Adam in ſich die Potenzen wieder in gehörige Unterordnung und Harmonie geſetzt, und die entfeſſelte Macht der erſten völlig überwunden, das Weltbewußtſein in Selbſtbewußtſein, und im Selbſtbewußtſein das Identitätsbewußtſein wiedererrungen, dadurch aber ein wahrhaft göttliches Sein in ſich ſelbſt hergeſtellt hat, — bis er alſo zur zweiten göttlichen Perſönlichkeit, zum Sohne Gottes, außer Gott dem Vater, zum erneuten Ebenbilde wiederum herangereift iſt, und in dem göttlichen Menſchenſohne ſich darſtellt. Dieſer aber unterwarf ſich, wie die Geſchichte lehrt, aus freiem Gehorſam dem Vater, führte dadurch das Bewußtſein der Menſchheit zu jener urſprünglichen Einheit zurück, und bringt ſo das außergöttliche Sein, die Natur, allmählig unter die Herrſchaft des Alleinigen zurück. „Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eignen Perſon Gott zu opfern und dadurch zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt daher nothwendig der menſchgewordene Gott, Chriſtus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in ſich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menſchheit in ihrer Hohheit, ſondern in ihrer Niedrigkeit an, und ſteht als eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene aber in der Zeit vergängliche Erſcheinung da, als Grenze der beiden

Welten; er ſelbſt geht zurück in's Unſichtbare und verheißt ſtatt ſeiner nicht das in's Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, ſondern den Geiſt, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als ſolches das Licht der neuen Welt iſt." Der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes iſt das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet."

In der erſten Periode, vom Falle bis zur Wiedervereinigung der Naturpotenzen in der göttlichen Perſon des Sohnes, war das Bewußtſein der Menſchheit noch mehr oder weniger den Naturkräften anheimgegeben, inniger mit der gegenſtändlichen Natur verflochten, wirkte inſtinctmäßiger nach ihren Geſetzen und darum innig-vertrauter mit ihr, der Natur, die „im Chriſtenthum in dem Verhältniſſe, als die ideelle Welt offenbar wurde, als Geheimniß zurücktrat." Daher im Bewußtſein der Menſchheit — als ein Reflex des noch mächtig in der Natur wirkenden Grundes — die Mythologie, ein Kampf des Bewußtſeins, in welchem die drei Potenzen nur noch vereinzelt ſich ſpiegelten oder wirkten, hier im Bewußtſein noch ebenſo wenig vereint, wie in der Natur, und eben deßhalb hier wie dort ein idealer und ein wirklicher Polytheismus. Daher aber auch die höchſt naturgetreuen ahnungsvollen Leiſtungen des Kunſtgeniees der Alten. Allmählig dämmerte in ihnen das Vorgefühl des wahren Verhältniſſes der Potenzen, ſo wie dieſes Verhältniß ſich reell in der Natur immer ſiegeicher herſtellte, und damit die Ahnung des Monotheismus auf, die Religion des Geiſtes, oder das Chriſtenthum; und die Myſterien des griechiſchen Cultus waren die letzte durchſichtige Hülle dieſer ſchon durchbrechenden Offenbarung des Geiſtes.

Aber auch nach dem Durchbruche iſt die Menſchheit, in welcher das Princip der Selbſtheit und des Eigenwillens der dunkle Grund oder die uranfängliche Finſterniß noch im-

mer mächtiger waltet und als Punct der Eigenſchwere ſich zu halten ſucht, nicht gänzlich und auf einmal zur Einheit mit Gott zurückgebracht. Denn der Menſch, der als freies Individuum ſich behauptet und gerade darin ſeine Gottähnlichkeit empfindet, kann nur unbeſchadet dieſer ſeiner Perſönlichkeit und Freiheit, durch eigenes Anerkenntniß, freiwilliges Aufgeben ſeiner Selbſtheit in Sinn und Thun, ſich ſelbſt wieder zurückleiten zum ſeligen Einverſtändniß des eigenen Bewußtſeins und Willens mit Gott. Noch immer aber iſt durch Schuld der Selbſtſucht — und die Selbſtſucht ſtammt von dem noch für ſich wirkenden Grunde — die Menſchheit, und mit ihr und durch ſie auch die ganze Natur noch nicht völlig zurückgebracht, wie auch in ihr der Geiſt ſtill und allmählig ſiegend walte. Noch iſt der größte Theil der Menſchen jener inneren Zerriſſenheit im Denken und Wollen preisgegeben zwiſchen den in ihr noch mächtigen dunklen und lichten Potenzen; denn allerdings muß auch nicht bloß die göttlich-geiſtige Macht, der heilige Geiſt, der in den wiedergeborenen Chriſten mächtig iſt, als reale Macht erſcheinen, ſondern für jetzt und bis zur völligen Ueberwindung wird auch das dunkle Princip, ſchon des Gegenſatzes wegen, als eben ſo reale Potenz anerkannt werden müſſen, als das der Tiefe mit ſeinen dämoniſchen Kräften, welches von ſich ſelbſt ſagt:

Glaub' unſer einem, dieſes Ganze
Iſt nur für einen Gott gemacht.
Er findet ſich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finſterniß gebracht,
Und euch taugt ewig Tag und Nacht!

Dreizehnte Vorlesung.

(Hegel.)

Der Eindruck, welchen Schelling's Philosophie auf das Zeitalter machte, war bei dem größten Theile der mitphilosophirenden jüngeren Genossen der einer glänzenden, ja blendenden Erscheinung, bei Anderen, vornehmlich den Aelteren, der einer ausschweifenden Phantasmagorie. Schelling's Zeitgenosse, Hegel, gleichwie jener zunächst von Fichte ausgehend, wollte das, was der Urheber der neueren Naturphilosophie mit genialem Blicke erschaut und aphoristisch skizzirt hatte, in die feste Form eines regelrechten, wissenschaftlichen Systems bringen, und übernahm damit eine allerdings weit schwierigere und trocknere Arbeit, als die zahlreichen übrigen Verehrer Schelling's, welche, in dem neuen Lichte schwelgend, „nur zum Genießen eilten," wie jener sich ausdrückte, und darüber in der Hast die Leuchte selbst beinahe wieder umgestoßen hätten. In der That war das von Schelling neu eröffnete Organ der Philosophie, „die intellectuelle Anschauung," der Verwechselung mit dichtender Phantasie so sehr ausgesetzt, daß der Mißbrauch, den unwissenschaftliche Schwärmer damit trieben, die neuere Philosophie selbst, schlechthin nur die Naturphilosophie genannt, bei den Verständigeren in großen Mißcredit brachte. Diesem tumultuarischen Verfahren hat Hegel durch seine Strenge mit Erfolg entgegengearbeitet, und wie man auch sonst über seine Leistungen urtheilen mag, so wird ihm doch unparteiisch zugestanden werden müssen, daß er durch seinen systematischen Vorgang dem Unwesen Einhalt gethan, den deutschen wissenschaftlichen Ernst wiedererweckt, und gezeigt hat, daß man, um Wahrheit zu finden, nicht nur so im Gedanken „auf Abenteuer ausgehen dürfe." Wer über philosophische

Gegenstände heutzutage mitsprechen will, muß nothwendig das System Hegel's gründlich studirt und verstanden haben; außerdem, etwa nur um der Trostlosigkeit der Resultate willen, dasselbe ganz ignoriren, und auf Umwegen, die nicht durch dasselbe hindurch führen, sicher zum Ziele fortschreiten zu wollen — dieß könnte nur die sich selbst gnügende Ignoranz unternehmen.

Wenn wir bloß oberflächlich auf das Resultat und den Inhalt dieses Systems sehen, so könnte es uns dem Gesagten zufolge leicht scheinen, als fände sich wenigstens in denjenigen Theilen, die schon von Schelling bearbeitet waren, namentlich in der Naturphilosophie, nicht so viel wesentlich Neues und von Schelling's früheren Entdeckungen Abweichendes, als Mancher vielleicht in diesem berühmten und neuesten Systeme vermuthet. Hegel selbst war überzeugt, mit Schelling in allen wesentlichen Puncten übereinzustimmen, und beabsichtigte, wie gesagt, nur, den bereits ausgesprochenen Lehren die wissenschaftliche Form und Festigkeit zu geben, d. h. sie erst zur vollendeten Wissenschaft zu machen. Wenn sich dennoch unter seinen Händen allerdings manche, ja vielleicht wesentliche Puncte anders, als bei Schelling gestaltet haben, und wenn der Letztere neuerlich sich eben so wenig mit ihm einverstanden erklärt hat, wie weiland Kant mit seinem Schüler Fichte, so kann man hier dem Schüler das Lob nicht streitig machen, daß er consequent nach der ersten Idee des Meisters fortgebaut hat, während es zweifelhaft bleibt, ob der erste Erfinder seinem eigenen, anfangs nicht mit vollkommener Schärfe ausgesprochenen Plane in der Folge selbst ganz treu geblieben sei.

Von dem, was Schelling seine Methode der intellectuellen Anschauung nannte, ist früher mit möglichster Deutlichkeit gesprochen worden, und wir haben uns bemüht, an ihrer Hand den Standpunct zu ersteigen, welcher auch der Gesichtspunct ist, aus welchem Hegel die Welt sieht und seine Speculation beginnt. Indessen hat der Letztere nicht bloß von da aus gleich angefangen, sondern auch das Aufsteigen selbst noch einmal wissenschaftlich-systematisch behandelt, und seine Theorie davon in der „Phänomenologie des

Geiſtes" ausgeſprochen. Dieſes Buch ſoll die Propädeutik ſein, welche das Bewußtſein auf ſyſtematiſchem Wege zu derſelben Höhe bringt, welche wir auf hiſtoriſchem erſtiegen haben. Allerdings iſt jener der kürzere, denn er iſt der gerade; aber wie wenig man dem Führer folgen konnte, der Alles ſchon im Voraus aus ſeinem eigenen Geſichtspuncte ſah, und ſich in ſeiner Darſtellungsweiſe, obſchon vom gewöhnlichen Menſchenverſtande redend, doch niemals zu demſelben herabließ, dieß hat die Erfahrung bewieſen, und man kann noch immer mit Recht behaupten, auch jene Propädeutik werde nur von denjenigen vollkommen verſtanden, die auf andere Weiſe ſchon erfahren haben, was darin ſteht, weßhalb es nöthig war, daß Propädeutiken zur Propädeutik geſchrieben wurden, wie dieß namentlich von Gabler*) zur Förderung des allgemeineren Verſtändniſſes nicht ohne Erfolg geſchehen iſt.

Aber indem ich daran gehe, auch von dieſer Philoſophie eine charakteriſtiſche Darſtellung zu geben, drängt ſich hier mehr als irgendwo die faſt unüberwindliche Schwierigkeit auf, in ein Syſtem, deſſen Eigenthümliches gerade in ſeiner Methode und vollſtändigen Gliederung beſteht, in der Kürze eine deutliche Einſicht zu eröffnen, ohne das Regelgebäude des Ganzen darzulegen. Nirgends, ich bekenne es im Voraus, wird die Darſtellung lückenhafter ſein müſſen, als hier, und ich muß mich damit begnügen, theils durch Beleuchtung der Methode im Allgemeinen, theils durch beiſpielsweis herausgehobene Stücke des Syſtems wenigſtens die eigenthümliche Terminologie und Anordnung deſſelben in ſo weit verſtändlich zu machen, daß derjenige, welcher mehr wünſcht, und die Schriften ſelbſt nachlieſet, ſich im Verſtändniß derſelben einigermaßen gefördert finde.

Verſetzen wir uns zuerſt noch einmal zurück auf den früheren Standpunct Schelling's. Das Abſolute, das, was Spinoza die allgemeine Subſtanz genannt hatte, dasjenige Weſen alſo, welches die unendlich vielen Dinge aus ſich

*) Gabler, Lehrbuch der philoſophiſchen Propädeutik als Einleitung zur Wiſſenſchaft. Erſte Abth. Erlangen, 1827.

ſelbſt formt, oder ſich ſelbſt zu der Unendlichkeit von Dingen geſtaltet, welche die Welt iſt, — dieſer an ſich ſelbſt vorerſt noch einfach und beſtimmungslos zu denkende Weltäther wurde von Schelling nicht als todte Subſtanz, der nur von außen, etwa von einem höheren Geiſte Leben und Bewegung eingebracht werden konnte, ſondern als das lebendige allgemeine Urweſen aller Dinge ſelbſt gefaßt; und um nun in dieſem Begriffe zugleich auch das allgemeinſte Grundgeſetz, den Urtypus oder Rhythmus, den es in allem Bewegen und Leben befolge, mit anszudrücken, faßte er das Abſolute als unbegränztes ewiges Subject-Object, d. h. als das Lebendige, welches ſich ſeiner eigenen Natur nach ewig aus dem Zuſtande der Subjectivität in den der Objectivität überſetzt, und aus der Objectivität, wie aus einer elaſtiſchen Spannung in ſich ſelbſt zur Subjectivität zurückkehrt, ſo jedoch zurückkehrt, daß ſein neuer Zuſtand jedesmal nach der Rückkehr ein bereicherter, an inneren Beſtimmungen ſo wie an Freiheit, ſich zu beſtimmen, erhöheter wird, daß es alſo ipso actu durch ſein Wirken, d. i. Auswirken deſſen, was potenziell (implicite) in ihm lag, das nach und nach für ſich wird, wozu es an ſich die Macht hatte. Daß dieß wirklich und in Wahrheit der Rhythmus oder das Geſetz alles Lebens ſei, hatte Schelling durch innere und äuſſere Erfahrung gelernt; zuerſt durch innere, nämlich an dem Fichteſchen Ich und Nichtich, d. h. an dem individuellen Subject-Object, welches die menſchliche Intelligenz iſt; dann auch durch äußere, nachdem er, wie wir wiſſen, das ſubjective Fichteſche Ich zum Weltich erweitert, oder, mit andern Worten, dieſe ſubjective Denkform zur Form und Bewegung des Abſoluten überhaupt erhoben hatte, in welchem der einzelne Menſchenverſtand nur ein integrirendes Moment, die Menſchheit im Ganzen aber der Gipfel und die Vollendung dieſer Bewegung, nämlich des Sich-ſelbſt-objectivirens des Abſoluten, war. Ja ſelbſt nachdem das Abſolute anfangs nur als elementariſche, titaniſche Natur ſich bis zur Stufe der Menſchheit — zur Vernunft — emporgearbeitet hatte, dauerte dieſe Bewegung noch fort in der immer fortſchreitenden Cultur der Menſchheit bis zu einer — für jetzt noch unab-

ſehbaren — allgemeinen Vergeiſtigung, d. h. innigſten und tiefſten Selbſtbeſinnung und Erfaſſung des Abſoluten in ſich ſelbſt. Schelling's ganze Philoſophie hatte demnach unverkennbar einen geſchichtlichen Charakter und eben deßhalb auch für den Menſchen zugleich einen empiriſchen; man muß dem zufolge die Veränderungen des Abſoluten in und außer ſich abwarten und wahrnehmen, ſo wie ſie erfolgen, und kann ſie ſich aus dem allgemeinen naturphiloſophiſchen Geſichtspuncte als dem Principe nur erklären. Das Princip der Subject-Objectivität des Abſoluten iſt eben nur geeignet, ſich alles Geſchehende zu erklären, aber dieſes Princip, ſowie es ſelbſt nur durch eine nicht zu verkennende innere und äußere Empirie gefunden wurde, ſetzt auch gleich einen zu erwartenden allgemeinen hiſtoriſch-empiriſchen Proceß im All voraus, oder weiſet ſelbſt darauf hin.

Dieſen Charakter verläugnet Schelling auch in ſeinen neueſten Aeußerungen nicht. Indeſſen hatte er ſich ſchon früher auf eine Weiſe erklärt, welche über dieſen empiriſch-hiſtoriſchen Standpunct hinauszugehen, oder vielmehr dieſes Element ſeiner Philoſophie allerdings aufzulöſen ſchien in reinen Rationalismus. Erinnern wir uns, daß wir bei ihm bereits auf Sätze geſtoßen ſind, wie folgende: alle Bewegung und Thätigkeit, alle Lebensregung, auch die der Natur, ſei nur ein bewußtloſes Denken, oder geſchehe in der Form des Denkens; je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige ſich zeige, deſto geiſtiger erſcheine ihr Wirken; die optiſchen Phänomene ſeien ſchon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſein, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſe; — erinnern wir uns endlich daran, daß dieſes ganze bewußtlos, aber zweckmäßig wirkende Leben zuletzt im Menſchen zu ſich ſelbſt komme, d. h. ſich ſelbſt als die abſolute Vernünftigkeit begreife, weshalb denn auch das Abſolute und Allgemeine ſelbſt als die abſolute Vernunft bezeichnet wurde, die gegenſtändlich vorhanden oder überall ausgeprägt ſei und im Menſchen zu ſich ſelbſt komme; — nimmt man nun noch endlich hinzu, daß alles Daſeiende, alle in ihren Formen ſcheinbar feſt verharrenden Dinge, daß die Materie

überhaupt nur in Kräften, die Kräfte ſelbſt nur in Leben, Thätigkeiten beſtehen: — ſo bleibt am Ende nichts übrig als ein allgemeines geſetzmäßig Sich-ſelbſt-geſtalten, eine natura naturans, die in ihrem innerſten Weſen eben nichts weiter ſein kann als ein Streben und Leben, Dehnen und Strecken, Geſtalten und Bilden nach inwohnendem Naturgeſetz, und daß dieſes Naturgeſetz Alles in Allem, daß es die abſolute Vernunft ſei, oder daß das Abſolute ſelbſt vielmehr die lebendige Vernunft ſei. Alles, was man bisher noch als das Weſen, welchem die Vernunft inwohne, gedacht hat, verſchwindet, es bleibt nichts als eben nur ein Geſetz, eine allgemeine Wirkungsweiſe oder Naturnothwendigkeit, die auf den erſten Blick als ein ganz leeres Abſtractum anerkannt werden müßte, wenn ſie nicht zu ihrer Erfüllung die Selbſtthätigkeit, das abſolute Leben hätte, oder mit andern Worten: wenn ſie nicht eben ſo ſehr als real praktiſch denn als formal anerkannt werden müßte. Wir haben, ſo zu ſagen, ein lebendiges Geſetz, welches ſich ſelbſt erfüllt, oder eine abſolute Macht, welche zugleich und in ſich ſelbſt ihr eigenes Geſetz iſt. So viel für jetzt von dieſem Puncte, auf welchen wir ſpäter noch einmal prüfend zurückblicken werden.

War aber einmal ausgeſprochen: Alles iſt die exiſtirende Vernunft, und die Vernunft erkennt im Menſchen ſich ſelbſt, ſo war dem Menſchen hiermit auch das innerſte Weſen der Dinge und der ganze Weltzuſammenhang a priori enthüllt, das allgemeine Naturgeſetz nicht bloß, ſondern Naturweſen auch lag aufgeſchloſſen in uns. Alles, was iſt, iſt nichts als Selbſtgeſtaltung dieſes Weſens, der Vernunft, Alles iſt Bewegung und Thätigkeit; das innerſte Weſen der Dinge ſelbſt iſt eben dieſes Thun und Leben, und dieſes Leben iſt an ein durchgreifend allgemeines Geſetz, an jene Form der Selbſtobjectivirung gebunden, welches zugleich die Form des Denkens, oder richtiger das actuelle Denken ſelbſt iſt. Was uns alſo vorher immer noch als ein zum Grunde liegendes ſubſtanzielles Weſen vorſchwebte, dieß tritt hier wenigſtens als etwas Unverſtändliches in den Hintergrund, ja es verſchwindet zuletzt, wie ſich zeigen wird, ganz, da wir uns eben in dieſem Weſen weder einen an ſich todten und nur

von der Bewegung ſelbſt belebten ſtoffartigen Träger des Lebens noch irgend etwas Anderes vorſtellen können, ohne auf Widerſprüche zu ſtoßen, ſondern eben nur das lautere Können, die Macht, die noch nicht gemacht hat, was ſie machen kann, aber ſtets aus ſich machen wird, was potentiell in ihr liegt; für die Vorſtellung iſt ſie noch zu gar nichts geworden, obgleich ſie zu Allem werden kann; ſo, wie ſie vorerſt iſt, iſt ſie noch nichts; oder — ſie iſt noch Alles ohne Unterſchied, ſie hat ſich noch zu gar nichts Beſtimmtem ſpecificirt, iſt noch in gar keine beſtimmte Form eingegangen, hat noch gar keinen Unterſchied in ſich, ſie iſt für unſere Vorſtellung annoch leer. Und dennoch iſt ſie die abſolute Macht, Alles zu werden, ſie iſt die Thätigkeit überhaupt noch ohne alle Beſtimmung von etwas, was ſie thut, ſie iſt daſſelbe, was das Denken an ſich iſt, ehe es noch etwas Beſtimmtes denkt. Ein ſolches Denken kann freilich gar nicht wirklich ſein, es wäre das Nichtsdenken, und mithin gar kein actuelles Denken, ſondern bloß der leere Begriff einer Möglichkeit des Denkens. Dieß ſoll auch gar nicht in Abrede geſtellt, ja es ſoll vielmehr gerade bemerklich gemacht werden, daß das Denken überhaupt ſo viel wie Nichtsdenken, oder — da Denken und actuelles wirkliches Sein im Grunde einerlei iſt — daß das Sein überhaupt oder das allgemeine Sein ſo viel wie Nichtsſein iſt.

Wir ſind hiermit ſchon einem bekannten Hauptſatze Hegel's näher getreten. Wenn aber das Sein wirklich nur ſo etwas ganz Abſtractes und Leeres iſt, und wir das Abſolute an ſich nur als ſolches denken könnten, ſo wäre es unmöglich, von dieſem Princip irgend etwas Anderes abzuleiten; denn aus nichts wird nichts, dieß bleibt auch in logiſch formellem Sinne wahr. Dieſes Sein = Nichts aber, was oben gemeint iſt, war nicht etwa die abſolute Grundloſigkeit und Leerheit ſelbſt, ſondern nur die erſte logiſch vorauszuſetzende Form des Abſoluten, das Real-Abſolute darin war die abſolute Macht. Bei Schelling war das Abſolute in ſeiner Urform gefaßt als das abſolute Subject-Object; näher und ſchärfer, als die ſich ſelbſt aus Subjectivität in Objectivität überſetzende Macht, oder das ewig actuelle abſolute Ue-

ber- und wieder in sich Zurückgehen selbst. Also haben wir von allem Anfange an eine absolute Thätigkeit, und zwar eine bestimmte, ihrer absoluten Bewegungsform nach bereits beschriebene. Von dieser Thätigkeit erwies sich zuletzt, daß sie das vernünftige Denken an sich war. Wie können wir nun die Form dieser Thätigkeit als allgemeine Seins- und Denkform (als welche sie sich uns bereits offenbart hat) am bündigsten und bezeichnendsten ausdrücken? Hegel thut dieß durch das Wort: absoluter Begriff, und setzt diesen an die Stelle des Schelling'schen Subjects-Objects, dadurch gleich die allgemeine Thätigkeit — das Denken *) — aber nicht bloß das eigentlich sogenannte, subjective Denken in uns, sondern eben so auch die diesem entsprechende und an sich mit demselben identische Naturthätigkeit, oder Naturmacht — zugleich mit ihrer absoluten Form bezeichnend. Daher spricht er sowohl vom subjectiven als vom objectiven Begriff, dem denkenden Begreifen, und dem realen wirklichen In-sich-fassen. Dieses Wort hat also allerdings bei ihm eine von der herkömmlichen abweichende Bedeutung und bedarf daher, so wie auch die Worte: Idee, Vernunft, Geist u. a., noch einer näheren, aus dem Zusammenhange des Systems zu entnehmenden Erklärung.

Um die Hegel'sche Theorie des Bewußtseins zu verstehen, erinnere man sich daran, daß Hegel, so wie Schelling, von der Fichteschen Lehre ausging, in derselben die allein mögliche wissenschaftliche Grundlage erblickte, aber auch, darauf sich stützend, über die Subjectivität jenes Idealismus hinausgelangte. Es wird dabei ein- für allemal vorausgesetzt, unser philosophisch gebildetes Bewußtsein habe bereits eingesehen, daß es immerdar nur mit seinen eigenen Vorstellungen verkehrt, so fest es auch glauben mag, es sehe oder empfinde die Dinge selbst, sowie sie im Raume vor uns und außer

*) Encyklopäd. §. 86. „Wenn Ich = ich oder auch die intellectuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste (Unmittelbarste, zum Princip des Systems) genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts Anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstraete, sondern in sich die Vermittelung enthaltende, reines Denken oder Anschauen ist."

uns daſtehen. Wir ſtellen uns zwar ausdrücklich etwas vor, was unſeren Empfindungen oder Anſchauungen entſpreche, wir ſtellen uns vor, dieſe Empfindungen und Anſchauungen ſind in uns, ſind bloße Beſtimmungen unſeres Bewußtſeins, jenes Etwas, der Gegenſtand an ſich dagegen ſei außer uns, und von uns unabhängig, er ſei und bleibe, auch während wir ihn nicht ſehen; wir unterſcheiden alſo Vorſtellung und Ding an ſich, und wollen auf keine Weiſe zugeben, daß auch das Ding an ſich nur eine Vorſtellung von uns ſei — allein dennoch iſt es ſo; das damit Gemeinte zwar iſt keine bloße Vorſtellung, aber unſere Vorſtellung von einem nicht bloß vorgeſtellten, ſondern wirklichen Object iſt doch ſelbſt immer nur eine Vorſtellung oder Beſtimmung unſeres Bewußtſeins, und fragen wir, was das Ding außer unſerem Vorſtellen an ſich ſei, ſo fragen wir mit andern Worten immer nur wieder, wie man ſich ein Ding vorſtellen ſolle, welches auf keine Weiſe vorgeſtellt werde. Auch wenn ich ſage: „der Gegenſtand iſt an ſich ganz anders, als ich mir ihn vorſtelle," ſo denke ich mir dabei den Gegenſtand an ſich auf eine beſtimmte Weiſe, wenigſtens als „ganz anders" und von der Erſcheinung im Allgemeinen verſchieden, alſo wenigſtens negativ beſtimmt, und dieſe Beſtimmung iſt nichts Anderes als eine Beſtimmung meines Bewußtſeins. Von dieſem völlig unlöslichen Zirkel, in welchen auf dieſe Weiſe das Bewußtſein in ſich ſelbſt gebannt iſt, muß man ſich vorerſt vollkommen überzeugt haben, wie wir dieß ſchon früher bei dem Fichteſchen Idealismus ſattſam beſprochen haben.

Dieß iſt es aber auch eigentlich gar nicht, was das Bewußtſein läugnet; anfangs freilich glaubt es in und mit ſeinen Anſchauungen die Dinge ſelbſt vor ſich zu haben; dann mußte es jedoch zugeben, daß es nur die Vorſtellungen (Erſcheinungen) von Dingen habe; nun aber ſträubt es ſich bei dieſem Zugeſtändniß nur noch dagegen mit aller Heftigkeit, daß es dieſe Vorſtellungen willkührlich aus ſich ſelbſt erzeugt haben, daß dieſelben nur Fictionen ſein, und daß ihnen in der Wirklichkeit nichts adäquat ſein ſolle. Der geſunde Menſchenverſtand wird ſich in alle Ewigkeit hin dieſen ſubjectiven Idealismus nicht einreden laſſen. Woher

kommt dieſe felſenfeſte und aller Theorie Hohn ſprechende Hartnäckigkeit? Sie kommt nicht bloß von dem Gefühle der Paſſivität und des ihm Aufgedrungenſeins der Beſtimmungen von außen — denn es iſt leicht, auch dieſes Gefühl, ſo gut wie jede andere Reflexion als etwas Innerliches zu erweiſen, was über die Schranke des Subjects und Selbſtbewußtſeins nicht hinausgeht — ſondern es kommt daher, weil in der That die ganze Unterſcheidung zwiſchen ſubjectiv in uns ſchwebender Erſcheinung und einem außer ihr noch beſonders vorzuſtellenden Object an ſich eine unwahre iſt; denn indem wir hier dieſes Object an ſich für das wahrhaft Seiende, die Erſcheinung für Unwahrheit halten, werden wir nicht gewahr, daß, wenn eins von beiden eine Fiction von uns iſt, es vielmehr das Object als die Erſcheinung ſein müßte. Denn fragen wir, wie wir uns das Object an ſich denken ſollen, ſo finden wir uns entweder in der Verlegenheit die unmögliche Forderung erfüllen zu ſollen: ſtelle dir etwas Nichtvorgeſtelltes vor; oder wir werden dem Objecte doch wieder nur gewiſſe Qualitäten der Erſcheinung leihen, andere ihm abſprechen — kurz, doch immer etwas dabei denken — und mithin dabei auf uns ſelbſt reflectirend eingeſtehen müſſen, daß dieß Object nicht mehr und nicht minder ein Gedanke, eine Beſtimmung unſeres Bewußtſeins ſei, als die Erſcheinung ſelbſt. Und ſollten wir nun ſagen, nicht wie wir uns das Weſen der Dinge an ſich überhaupt, ſondern z. B. gerade dieß beſtimmte vor uns ſtehende, ſich von allen anderen ähnlichen Dingen unterſcheidende Ding ſeiner objectiven Beſchaffenheit nach vorſtellen müſſen, ſo würde ſich finden, daß wir ſeinem wahren Weſen eben ſo viel und gerade dieſelben Beſtimmungen leihen müßten, als welche die Erſcheinung uns darbietet, dafern wir anders nicht ſkeptiſch dabei ſtehen bleiben wollten: wir wiſſen gar nichts von dem Dinge an ſich. Die urſprüngliche ſinnliche Anſchauung behält alſo in ſofern Recht, als ſie die Vorſtellung vom Dinge nicht vom Dinge an ſich unterſcheidet, ſondern beide in dieſelbe Beſtimmtheit des Bewußtſeins zuſammenfallen läßt. Wer den Gedanken hegt, die Welt an ſich ſei nicht ſo, oder ſei ganz anders, als ſie uns erſcheint, denkt ſich entweder dabei, er wiſſe von der

wahren Welt ganz und gar nichts, alſo auch nicht einmal dieß, daß ſie ganz anders ſei, oder er denkt ſich etwa ſo etwas: was uns roth erſcheint, iſt an ſich blau, was uns rund erſcheint, iſt eckig u. ſ. ſ.; er verlegt alſo entweder gar nichts oder doch wiederum nur Qualitäten der erſcheinenden Welt in die unſichtbare, und in dieſem letzten Falle ſteht doch der Satz feſt, daß in der unſichtbaren Welt für ſich rund rund, blau blau ſei, daß auch dort zweimal zwei vier ausmache u. ſ. ſ. — kurz, man erkennt an, daß das an und für ſich Wahre, das nothwendig zu Denkende, oder nicht nicht zu Denkende wahr ſei und bleibe, wohin man es auch immer verſetzen möge — man erkennt an, daß die Wahrheit ihr Kriterium in ſich ſelbſt habe, oder was eben ſo viel heißt, daß auch wahr und wirklich ſein müſſe, was unſeren ſubjectiven Denkgeſetzen nach gewiß, d. h. nothwendig zu denken iſt. Iſt demnach etwas nur erſt ſubjectiv, auch als bloße Beſtimmung unſeres Denkens angeſehen, für gewiß erkannt worden, ſo wird es auch wahr ſein, und wir können uns vor der Hand noch ganz unbekümmert laſſen um die vorausgeſetzte Welt an ſich; wenn eine Wahrheit nur erſt als ſolche hier innen im Bewußtſein völlig anerkannt worden iſt, ſo wird ſie es auch überhaupt und außer uns ſein. An dieſer Wahrheit zweifeln wäre ungefähr daſſelbe, wie wenn man ſagte, es ſei zwar wahr, daß zweimal zwei vier ausmache, aber es frage ſich doch, ob auch zweimal zwei Thaler in der Wirklichkeit gewiß vier Thaler ausmachen werden.

Dieſer Satz nun, daß die völlige Gewißheit auch der Wahrheit völlig gleich ſei, daß unſerem richtigen Denken auch die Wirklichkeit entſpreche, oder daß unſer reines Denken ein Organ der wahrhaften Welterkenntniß ſei, dieſer Satz war früher ſchon allgemein angenommen, er wurde nur von Kant wieder wankend gemacht in Bezug auf die Erſcheinungen und die Objectivität an ſich. Hegel aber hat ihn wieder zurückgerufen, indem er ein außer dem Erkennen vorhandenes Wahre als eine bloße Vorausſetzung (die ſelbſt erſt im Denken erwieſen werden müßte) zurückweiſet, und darauf hinzeigt, daß wir uns nur mit der

Wahrheit und Gewißheit unſeres Denkens und Wiſſens ſelbſt zu beſchäftigen haben. Wenn unſer Denken und Wiſſen in ſich ein wahres iſt, ſo „wird es auch ein Wiſſen des Wahren ſein.“

Ob nun gleich die Welt an ſich, d. h. ihrem wahren Weſen nach, eben um dieſer Wahrheit willen der alleinige Gegenſtand unſeres Wiſſens bleibt, ſo iſt doch eben auch gerade dieſer Gegenſtand für uns nur eine Vorſtellung, eine Beſtimmung unſeres Bewußtſeins, die um ihrer Subjectivität willen nicht anders geprüft werden kann, als indem wir allen vergeblichen Verſuchen, unmittelbar aus uns hinaus zu kommen, entſagen, und uns dagegen mit unſeren Gedankenobjecten in uns ſelbſt einſchließen, unſere eigene geiſtige Thätigkeit dabei beachten, jene Objecte, wie ſie ſich uns darſtellen, ihrer inneren Haltbarkeit nach prüfen, und abwarten, ob nicht unſere eigene uns angeſtammte Vernunft oder Denknothwendigkeit dieſe Objecte, d. h. die Vorſtellung von der Welt, nach und nach dahin abzuändern nöthigen werde, daß dieſe uns ſelbſt über unſer individuelles Ich hinaus in eine objective Welterkenntniß führen, die wir auf unmittelbare Weiſe nie ergreifen konnten.

Dieſes Mittel, über die Subjectivität mit dem Wiſſen hinauszukommen, kann nun freilich nicht wie ein Räthſelwort auf einmal gegeben, nicht Alles wie mit einem Schlage klar gemacht werden; es kann dabei auch gar nicht darauf ausgegangen werden, den erſten beſten Gegenſtand, der da ſteht, als wirklich ſo wie er iſt oder erſcheint, zu erweiſen; dieß kann nicht im Einzelnen, ſondern es muß im Ganzen geſchehen. Der Weg iſt der, daß man erſt einſehe, welches die einzig wahre und haltbare Vorſtellung von dem Weſen der Dinge im Allgemeinen ſei, ehe man dieſen oder jenen einzelnen Naturgegenſtand ſeiner Wahrheit nach erkennen kann. Das Bewußtſein nun entſteht ſelbſt erſt dadurch, daß es ſich als Ich von ſeinem Objecte unterſcheidet; es ſtellt dieſes Object, ſeine Vorſtellung, obſchon es in der That nur eine Beſtimmtheit oder Form ſeiner ſelbſt iſt, doch ſich ſelbſt gegenüber, und dadurch wird es erſt Bewußtſein überhaupt oder Weltbewußtſein, während es früher, ganz in ſeinen Ge-

genſtand verloren, bewußtloſes Anſchauen war. Nun aber ſteht dieſer Gegenſtand ſo lange noch als ein durchaus Fremdes, Unbegriffenes und Unbegreifliches ihm gegenüber, bis es ſich, ſeine eigene Thätigkeit in dem gedachten Gegenſtande wiederfindet und anerkennt. Dieß geſchieht durch den Begriff, wie wir dieſen pſychologiſchen Hergang früher beſchrieben haben (S. 204.) und hier nicht noch einmal wiederholen wollen.

Wir haben alſo einen dreifachen Zuſtand des Bewußtſeins im Erkennen: erſtlich ein unmittelbares Sein des (hier noch nicht zu ſich ſelbſt gekommenen) Bewußtſeins in ſeinem Gegenſtande, eine Beſtimmtheit des Bewußtſeins, in der es noch eins und daſſelbe mit ſeinem Gegenſtande iſt; zweitens eine abſtoßende, ſich von ſeiner Beſtimmtheit oder dem eingebildeten Gegenſtande ſelbſt zerfällende Bewegung, ein Objectiviren ſeines eigenen Zuſtandes; und drittens ein Wiederzuſammengehen mit ihm, ein Sich-ſelbſt-wiederholen in ihm, als einem nicht mehr fremden, äußerlichen und anderen Gegenſtande, ſondern ein Haben ſeiner ſelbſt in ihm, alſo ſo, daß die Beſtimmtheit des Gegenſtandes bleibt, auch nachdem das Ich denſelben in ſich zurückgenommen. Das Ich erkennt nun den Gegenſtand als ſich, und ſich in ihm; das Object iſt nicht mehr als fremdes ſelbſtſtändiges Object da, aber es iſt dennoch da, nämlich als Beſtimmtheit des allgemeinen Selbſtbewußtſeins, das Object iſt, wie Hegel ſagt, aufgehoben, d. h. nach dem hier beabſichtigten Doppelſinn dieſes Wortes; es iſt als Gegenſtand **sublatum**, aber zugleich als Beſtimmung des Bewußtſeins **servatum**.

Wir erlauben uns hier ſogleich einen Vorausblick über den langen Weg zum Ziele hin, indem wir der ſyſtematiſchen Entwickelung zwar vorgreifen, aber es ſo für bequem achten, uns im Voraus zu orientiren.

Dieſer ſo eben beſchriebene dreifache Zuſtand des Bewußtſeins und dieſe Bewegung aus Subjectivität zur Objectivität und wieder zugleich in ſich — dieſer Rhythmus iſt, wie wir wiſſen, der Rhythmus des Lebens überhaupt; reell und ideell, körperlich und geiſtig macht hier keinen Unterſchied. Dieſe Bewegung nun, aus ihrem Object in's Sub-

ject zurückgekehrt, erneut ſich, wie das Pulſiren des Herzens, raſtlos in ſich ſelbſt, und beginnt nach jedesmaliger Rückkehr alsbald wieder von Neuem; denn in jeder Geſtalt, in der das Subject aus ſeiner Objectivität zurückkehrend, ſich von Neuem eingeſchloſſen findet, gnügt es ſich ſelbſt noch nicht, ſo lange es ſich in dieſer ſeiner Objectivität oder Geſtalt noch nicht ganz ausgewirkt hat und ſich ſelbſt noch nicht völlig wiederfindet. Die Springfeder, welche dieſe Bewegung hervorruft, und dieſelbe bis zu dem endlichen Ziele fortſetzt, iſt der urſprüngliche Begriff, der in jedem realen Weſen — hier alſo im Ich — liegt, d. h. ſeine Natur oder ſeine Beſtimmung (nicht: Beſtimmtheit, ſondern die Beſtimmung, zu der es gleichſam berufen iſt); die aber vor der Hand noch unentwickelt, noch nicht realiſirt, als bloßer Grund ſeines Strebens und Wachsthums, in ihm liegt. Daraus iſt nun begreiflich, wie Ich, oder wie jedes lebendig-organiſche Weſen ſich gleichſam von Pulsſchlag zu Pulsſchlag ſo lange in Beſtimmtheiten, objective Geſtalten, überſetzen müſſe, bis es in der letzten und vollkommenſten ſeinen Begriff völlig realiſirt habe, bis ſein Sein ſeinem Weſen oder Begriffe vollkommen gleich geworden iſt. Daher die lebendige Unruhe in ihm, deren Grund die in ihm liegende ſubjective urſprüngliche Beſtimmtheit und Beſtimmung zugleich oder ſein Begriff ſelbſt iſt.

Derjenige Begriff, mit welchem wir es hier zu thun haben, iſt der Begriff des menſchlichen Ich's oder Bewußtſeins, oder das menſchliche Individuum auf der Stufe der Geiſtigkeit. Seine Beſtimmung iſt, das vollkommen für ſich zu werden, was es an ſich, potentialiter, dem Begriffe nach ſchon iſt; d. h. in dieſem Falle hier: ſich in ſeinem Objecte völlig und rein ſelbſt wieder zu erkennen. Object nämlich — um es ja nicht zu vergeſſen — iſt hier nicht äußerlicher, fremder Gegenſtand, ſondern eigene Gedankenbeſtimmung, innerliches, gedachtes Object in dem Ich —; das Ich alſo wird dieſe objectivirende Bewegung, welche die dialektiſche heißt, ſo lange fortſetzen, bis es ſich, ſein eigenes Weſen, völlig durchſchaut, bis es ihm ganz klar und durchſichtig geworden iſt, was es an ſich ſei. Es fragt ſich alſo hier im

Voraus: als welcherlei Weſen oder als was wird denn das Ich ſein eigenes Weſen am Ende vollkommen erkannt haben, oder welches iſt denn der vollkommen enthüllte Begriff des Ich? Wenn nun das Ich — um mich einſtweilen ſo auszudrücken — auf dieſem dialektiſchen Wege ſich ſelbſt in ſeiner Individualität als einen Theil eines allgemeinen Weſens anerkannt hätte, welcher Theil ſofort ein Ganzes vorausſetzte, in welchem es integrirt, wenn es alſo nur mittels dieſer Vorausſetzung ſich ſelbſt erſt vollkommen begreifen und in ſeiner Wahrheit erfaſſen könnte, ſo wird es um ſein ſelbſt willen eine ſolche Totalität vorausſetzen müſſen, in der es als einzelnes Moment ſeine Stelle fände. Es würde dabei nöthig ſein, daß das Ich in ſeiner eigenen Natur eine Unendlichkeit gefunden hätte, für welche die Form ſeiner zeitlichen Exiſtenz, die Individualität oder Einzelheit, ihm ſelbſt noch als etwas Unangemeſſenes erſchiene; es hätte demnach in ſich ſelbſt das unendliche Weſen gefunden, welches in unzähligen Individuen ſich ſelbſt gleich, das wahre allgemeine Weſen, das wahre Weſentliche überhaupt wäre. Das Bewußtſein alſo wäre durch dieſe ſeine eigene immanente Denkbewegung, die Dialektik, über die Schranke der Subjectivität und Individualität hinausgelangt, und hätte — vorausgeſetzt, daß ſeine Dialektik die wahre ſei — nicht bloß die Gewißheit, daß vieles Andere außer ihm da, ſondern auch die tiefſte Einſicht, wie das wahre Grundweſen aller Dinge in und an ſich beſchaffen ſei.

Man ſieht leicht ein, daß, um eine ſolche Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, die allerſchärfſte Vorſicht, das regelmäßigſte Fortſchreiten nöthig iſt, und daß nur ein völlig ausgeführtes Syſtem dieſes zu leiſten vermag. Es darf kein einziger nothwendiger Tact oder Schritt in dieſer rhythmiſchen Fortbewegung fehlen, nicht der leiſeſte Sprung gewagt werden. Das Bewußtſein findet bei dieſer Durchführung gar keine vorräthige oder gleichſam angeborene einzelne Denkbeſtimmungen in ſich, keine Kategorieen in Kant's Sinne; es findet nichts in ſich als eben nur dieſes Grundgeſetz ſeiner Bewegung, und durch dieſe Bewegung erzeugt es alle Geſtalten ſeiner ſelbſt aus ſich ſelbſt; dieſe treten allerdings mit

Nothwendigkeit der Reihe nach in ihm auf, und es erfolgt keine ſpätere, entwickeltere, ohne eine frühere als ihre Bedingung vorauszuſetzen, gleichwie an der Pflanze die Frucht nicht ohne die Blüthe, die Blüthe nicht ohne die Knospe auftritt. So kann man jede für ſich, d. h. als eine beſtimmte Anſchauungsweiſe des Bewußtſeins auf jeder beſtimmten Stufe betrachtet, dieſelben auch Kategorieen nennen, nur daß dieſe nicht wie die Kantiſchen ohne Zuſammenhang gleichſam neben einander und bei einander im Bewußtſein wie vorräthige leere Formen, die ihrer Erfüllung harren, daliegen, ſondern organiſch eine aus der anderen ſich ſelbſt erzeugen; ſie ſelbſt ſind die Begriffe, unter welchen das Bewußtſein nach und nach das Weſen der Dinge, das Abſolute, zu erfaſſen ſucht, die aber an ſich ſelbſt auch der Dialektik unterliegen, und ſich das Aufgehobenwerden einer in der andern gefallen laſſen müſſen. So denkt ſich z. B. das Bewußtſein auf einer gewiſſen Stufe das allgemeine Weſen der Dinge unter dem Begriffe „der Kraft"; dieſe alſo iſt auch eine Kategorie in Hegel's Sinne, obſchon ſich nachher zeigt, daß dieſer Begriff noch nicht die letzte und wahre Beſtimmung iſt, ſondern einer höheren Platz machen, oder in einer höheren ſich mit beſaſſen — aufheben — laſſen muß. Die höchſte Kategorie, der Geiſt, iſt eben deßwegen auch durchaus nicht etwa die leerſte, oder abſtracteſte, ſondern gerade die reichſte und mächtigſte, weil alle andere in ihm zwar aufgehoben, in ihn, als das Allgemeinſte, zurückgeführt, hier aber keineswegs verſchwunden, ſondern eben nur aufgehoben, d. h. aufbewahrt ſind, oder doch ſein ſollen; und zwar eben aus dieſem Grunde, weil das Eintreten und Daſein der Geiſteskategorie alle vorhergehende niedere Kategorieen als bleibende Bedingungen, mithin als nothwendig vorausſetzt. Der Geiſt ſelbſt, wie er iſt, als vollkommenes Welt- und Selbſtbewußtſein, kann nur begriffen werden als geworden, er ſetzt den Verlauf früherer Geſtalten, die Geſchichte derſelben voraus, und dieſe Geſtalten: das ſinnliche Bewußtſein, Wahrnehmen, Verſtehen und das reine Denken, ſollen nun in ihm nicht bloß als ſucceſſiv eingetreten und eine nach der andern wieder verſchwunden angenommen wer-

den, ſo daß zuletzt nur das abſtracte, reine Denken übrig bliebe, ſondern ſie ſollen alle aufbewahrt und zugleich dableiben, dergeſtalt, daß ſelbſt das reine Denken ohne die niederen Functionen nicht vor ſich gehen könnte. Der Geiſt ſelbſt iſt dieſe Selbſtentwickelung und als ſolche eine unvergängliche in allen ihren Momenten zugleich gegenwärtige Geſchichte oder ein ewiger Proceß, in welchem das Höhere wohl ſpäter als das Niedere zur Exiſtenz kommt, ohne daß jedoch das Niedere deßhalb verſchwände, oder jemals nur ein Moment für ſich allein und abgetrennt von dem andern — abſtract — da wäre. — Dieß iſt ohne Zweifel die Intention des Hegel'ſchen Syſtems; ob ſie wirklich ausgeführt ſei, und was weiter daraus folgen würde, gehört noch nicht hierher. Ueberhaupt hat der Ausdruck „abſtract" bei Hegel einen beſtimmtern Sinn, als ſonſt gewöhnlich damit verbunden wird. Dieß führt uns jedoch ſogleich auf eine andere Eigenthümlichkeit des Syſtems, nämlich auf die Bedeutung, welche der Widerſpruch durchgängig behauptet.

Das Bewußtſein, ſahen wir, iſt eben dadurch Bewußtſein und nicht bloß blinde Anſchauung, daß es zu einer inneren Objectivirung und Unterſcheidung des Objects vom Subject, des Vorgeſtellten vom Vorſtellenden, des Geſehenen vom Sehenden kommt. Dieß Unterſcheiden und Feſthalten beider Momente in ihrer Unterſchiedenheit iſt das Geſchäft des Verſtandes; das Bewußtſein als Verſtandesthätigkeit iſt Bewußtſein ſchlechthin oder Weltbewußtſein, Bewußtſein des Objectiven als ſolchen. Damit iſt es aber noch nicht abgethan; die beiden getrennten Momente müſſen auch wieder zuſammengebracht, das Bewußtſein muß Selbſtbewußtſein, die Thätigkeit deſſelben Vernunftthätigkeit werden. Das Object erſcheint dann als Gedanke, als das Ich ſelbſt in einer beſonderen Geſtalt, Subject und Object als an ſich identiſch. Die Vernunft alſo iſt die Thätigkeit, die beides, Denken und Sein, Subjectivität und Objectivität vereinigt. Als ſolche tritt ſie freilich erſt am Ende des ganzen dialektiſchen Denkproceſſes in voller Klarheit hervor, an ſich aber liegt ſie allen beſonderen Bewegungen des Bewußtſeins auch auf den früheren Stufen, nur unerkannt, zum Grunde.

Die Trennung in Subject und Object kann auch als ein Verſtandesurtheil betrachtet werden. Der Verſtand nämlich, wenn er urtheilt, trennt im logiſchen Urtheile das Prädicat, welches in dem logiſchen Begriffe eingeſchloſſen liegt, von dem Subjecte des Satzes; der Begriff enthält beides, Subject und Prädicat, noch ungetrennt oder unentwickelt in ſich. Dieſer unentwickelte Inhalt des Begriffes wird durch Hervorhebung und discurſive Betrachtung ſeines Gehaltes zum Bewußtſein gebracht, d. i. jedes analytiſche Urtheil entwickelt bloß den Inhalt, der noch unerkannt, aber doch ſchon eingeſchloſſen (implicite) im Begriffe liegt. Bei unſerer gegenwärtigen Unterſuchung hier iſt Ich das Subject und zugleich der Begriff, das Object iſt eine Beſtimmung des Ichs oder Subjects, eine ſeiner möglichen Geſtalten, mithin kann das Object hier als Prädicat, und das erkennende Vorſtellen (das Wahrnehmen) als ein Urtheilen betrachtet werden. Dieſes Urtheilen, welches hier in der Sphäre des Denkens als eine bloße Form der ſubjectiven ideellen Thätigkeit des Geiſtes genommen wird, findet eben ſo auch reell ſtatt in der Natur; auch der reelle Begriff, das Samenkorn oder der Keim eines jedweden organiſchen Weſens, ur-theilt ſich ſo, d. h. entwickelt ſo durch Trennung und Gegenſetzung deſſen, was urſprünglich in ihm liegt, ſeine Geſtalt, und macht gegenſtändlich und wirklich, was in ihm, dem Begriffe, eingeſchloſſen lag, analyſirt ſich ſelbſt; denn der Begriff, welcher hier ſo viel als Subject iſt, iſt lebendig, iſt thätige Spontaneität und Trieb, gleichviel, ob er auf der ſo eben betrachteten höheren Stufe denkendes Ich, oder ob er auf einer tieferen nur noch blinder organiſcher Naturtrieb iſt. Somit wird es begreiflich, was Hegel meint, wenn er den Begriff überhaupt, d. h. dieſe Thätigkeit und Streben, ſich ſelbſt zu ur-theilen, zum Princip des Lebens ſo wie der Wiſſenſchaft macht.

Wenn aber der lebendige Begriff, ſich ur-theilend, ſelbſt in ſeine Theile gleichſam polariſirend aus einander tritt, ſo folgt, daß dieſe Theile, wenn man, ihren Urſprung aus einem gemeinſchaftlichen Begriffe vergeſſend, einen gegen den andern hält, ſich völlig ungleich, ja entgegengeſetzt ſind, und

mithin im Widerſpruche zu einander ſtehen. Zwei ſo getrennt, jeder für ſich feſtgehaltene und gegenſeitig abgegrenzte Momente ſind Oppoſita, und es iſt auf den erſten Anblick nicht abzuſehen, wie ſie in einem neuen Urtheile ſynthetiſch wieder vereinigt werden ſollen. (Daher Kant's Grundfrage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?) So iſt uns z. B. der Begriff Menſch in zwei Momente, Leib und Seele, zerfallen, die wir nun auf keine Weiſe wieder zuſammenbringen, und in Beziehung auf einander oder in Wechſelwirkung denken können. Der Leib, das Körperliche, kann nicht aus dem geiſtig Einfachen abgeleitet, es kann nicht eingeſehen werden, wie die Seele auf den Körper oder der Körper auf die Seele einwirkt, denn ſie erſcheinen als ungleichartige Weſen, toto genere verſchieden, alſo als völlig beziehungslos und gleichgiltig gegen einander. Eben ſo iſt es mit dem Problem der Schöpfung, wo einerſeits Gott, als außerweltlicher einfacher Geiſt, anderſeits die materielle Welt ſteht, die doch auf irgend eine Weiſe aus ihm hervorgegangen ſein und mit ihm zuſammenhängen ſoll. Hier verſchließt ſich nun der trennende, urtheilende Verſtand ſeinen eignen Weg ſelbſt; er hat das, was urſprünglich ſchon Eins war, in Beſtandtheile zerlegt und nun das Zauberwort vergeſſen, um die Theile wieder zuſammenzubringen; er kann das ſynthetiſche Urtheil nicht vollziehen, weil er das analytiſche nicht mehr weiß, welches jeder möglichen Syntheſis, die nur eine umgekehrte Analyſis ſein kann, vorausgegangen iſt. Der ſcheinbar unvereinbare Widerſpruch zwiſchen zwei Vorſtellungen findet nur da ſtatt, wo die Momente eines und deſſelben gemeinſchaftlichen Begriffes gegenſeitig — eben um der Unterſcheidung und des Erkennens willen — in Oppoſition gefliſſentlich feſt gehalten oder iſolirt, d. i., wie ſich Hegel ausdrückt, abſtract betrachtet werden. Jeder Begriff ſchließt auf dieſe Weiſe einen Widerſpruch, d. h. entgegengeſetzte Momente, in ſich; ja dieſes ſich in in ſich ſelbſt Widerſprechen iſt eben die Bewegung, welche das allgemeine Lebens- und Denkgeſetz erfordert, oder worin alles Leben und Denken beſteht, es iſt das wahre Weſen der Exiſtenz. Und ſomit haben wir uns, wie ich glaube, jene Hauptdifferenz zwiſchen

Hegel und Herbart, die früher ſchon berührt wurde (S. 61.), zu größerer Deutlichkeit gebracht; auch wird ſpäter noch einmal davon die Rede ſein müſſen.

So wie die Beſonderung und Oppoſition, das ſich von ſich Abſtoßen, wie Hegel ſagt, als ein Urtheilen des Verſtandes betrachtet werden kann, ebenſo iſt die auf oder in ſich ſelbſt zurückgehende, ſich mit ihren Polen wieder zuſammenſchließende Thätigkeit zu vergleichen dem logiſchen Schluß, und kann als ſolche Vernunft heißen. Gleichwie der Begriff bei Hegel in einem viel realeren Sinne als gewöhnlich genommen wird, ſo auch der Schluß; dieſer iſt vom Begriffe nur dadurch verſchieden, daß er die Bewegung bedeutet, wodurch die aus der Ununterſchiedenheit und Einheit des Begriffes hervorgetretenen und anſcheinend ſelbſtſtändig ſich verhaltenden Momente wieder zuſammengeſchloſſen und zur Einheit vermittelt werden, wodurch jedoch die vorige Ununterſchiedenheit nicht unverändert wiederhergeſtellt, der klar gewordene Inhalt des Begriffes nicht wieder in die vorige Einerleiheit aufgelöſet wird, ſondern die Momente dergeſtalt wieder zuſammengebracht werden, daß ſie ſich in ihrer Einheit erhalten, und als innerer (idealer und realer) Reichthum aufgehoben und aufbewahrt bleiben. Die Betrachtung dieſer Bewegung giebt nun ferner das, was man die Methode nennt. Während man nämlich früher für die Philoſophie überhaupt eine Methode oder ein Regulativ der Wahrheit und Gewißheit von anderen ſpeciellen Wiſſenſchaften, namentlich von der formellen (Ariſtoteliſchen) Logik oder von der Mathematik entlehnte, hat in neuerer Zeit zuerſt eigentlich Fichte die Grundzüge zu einer der Philoſophie eigenthümlichen Methode in ſeiner Grundlehre vom Ich und Nichtich vorgezeichnet, welche Methode dann von Schelling erweitert und von Hegel erſt vollkommen ausgebildet worden iſt. Davon jedoch das Nöthige ſpäter. — Die Vernunft alſo iſt gar nicht bloß, was man gewöhnlich bei dieſem Worte zu denken pflegt, ein Vermögen des menſchlichen Geiſtes, logiſch formale Schlüſſe zu machen, ſondern ſie iſt die reelle thätige Kraft oder Macht der Natur und des Geiſtes überhaupt, nach früherem Schellingiſchen Ausdruck das reale abſolute Band,

welches alles Getheilte und Beſonderte umſchließt, oder vielmehr, da außer dieſer Macht nicht noch etwas iſt, dem ſie etwa beiwohnte (wie eine Kraft *in* etwas, in ihrem Träger wohnend gedacht wird), ſo iſt dieſe Macht und Bewegung, die Vernunft ſelbſt, das all-einige Schaffende und Seiende, die an und für ſich ſeiende Subſtanz ſelbſt, das, was in anderer Beziehung auch als *Geiſt* anerkannt wird, oder vielmehr ſich ſelbſt anerkennt. Freilich gelangt dieſe ſo an an ſich ſeiende, ſubſtanzielle und exiſtenzielle Vernunft nicht überall und auf jeder Stufe der Natur im Einzelnen zum Bewußtſein ihrer ſelbſt, ſondern, ſo viel uns bekannt, nur auf der Stufe der Menſchheit; allein wo und ſobald ſie zu ſich ſelbſt kommt und da erfährt, was ſie ſelbſt ſei, zeigt ſich auch, daß ſie das *an ſich* war, was ſie *für ſich* nun geworden, daß ſie alſo im Schluſſe, d. h. im vollkommenen mit ſich ſelbſt Zuſammengehen, daſſelbe *iſt*, als was ſie ſich *weiß*, nämlich das vollkommenſte ſich ſelbſt durchdringende Selbſtbewußtſein, und im Bewußtſein ihrer ſelbſt zugleich auch Bewußtſein alles deſſen, was ſie iſt, oder aller ihrer beſonderen Geſtalten und Beſtimmungen. Alle Dinge oder Gegenſtände haben dann aufgehört, für ſie Gegenſtände und Dinge oder etwas Anderes als ſie und außer ihr für ſich zu ſein; ſie, die allgemeine Macht oder das allgemeine Denken und Wiſſen, erkennt und weiß Alles, was iſt, als Beſtimmung ihrer ſelbſt und ſich in ihnen; in dieſem allgemeinen Elemente oder Meere der ſubſtanziellen Vernunft hat ſich alles Beſondere zu immanenten Gebilden verklärt, die ihr Beſtehen nur in ihm haben und es ſelbſt ſind.

Zu ſolcher Selbſterkenntniß aber kommt, wie geſagt, das allgemeine Weſen nur erſt auf dem Gipfel ſeines Lebensproceſſes, den es im menſchlichen Individuum, und auch da noch mit individuellen Schranken, als etwas ſeinem wahren Sein noch Unangemeſſenem, umhüllt; doch erkennt es ſich in ihm ſchon als das wahrhaft Allgemeine und erkennt auch, warum und wie es — ob zwar das Allgemeine und Unendliche an ſich ſeiend — doch nur als Beſonderes oder Einzelnes, in dieſer Form alſo, exiſtiren könne. Mit anderen Worten: das allgemeine Leben, die Natur, welche an ſich Vernunft

iſt, aber ſich ſelbſt noch nicht gleich als ſolche erſchien, wird, ſich ſelbſt überlaſſen, im menſchlichen Denken logiſch-natürlich ſich ſelbſt entfalten, den Weg der Dialektik, die ebenſo Natur- als Verſtandesgeſetz iſt, unwillkührlich zurücklegen, ſich aus der Subjectivität des Begriffes zu Gegenſätzen polariſch entfalten, und mit dieſen Gegenſätzen ſich zu einem neuen Begriffe wieder zuſammenſchließen, aber in keinem Begriffe ſich befriedigt finden, ehe es nicht, ſich fort und fort ur-theilend und ſein Weſen mehr und mehr objectivirend, das Alles auch für ſich geworden iſt, was es an ſich iſt. Erſt dann, wenn das in allen Menſchen gleiche und allen gemeinſame allgemeine Grundweſen ſich als das weiß, was es iſt, und eo ipso auch das nun wirklich iſt, als was es ſich weiß, dann iſt es Geiſt oder ſich wiſſende Vernunft wahrhaft zu nennen. Dann iſt es, das Seiende, auch das Gewußte und ſich Wiſſende; es iſt in ihm nichts mehr übrig, was, wie ein dunkler Reſt, bloß wäre, ohne gewußt zu werden; Alles iſt Gedanke des Abſoluten, das denkend ſich in ſich ſelbſt geſtaltet und beſondert, und dieſes Abſolute iſt allgemeines Weltich, allgemeines Selbſtbewußtſein, allgemeine Vernunft oder abſolute Idee — Gott.

Idee nämlich, um zugleich auch dieſen Ausdruck vorläufig zu erläutern, iſt „die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität", d. h ſie iſt der freie, ſich ſelbſt zur Realität auswirkende Begriff, oder das ſubjective Princip, welches ſich ſelbſt als ſeinen Zweck realiſirt hat und alſo zu ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt; ſie iſt alſo daſſelbe, was die Vernunft, oder das Subject-Object früher genannt wurde. Die abſolute Idee iſt mithin der allgemeine zu ſich ſelbſt gekommene oder vielmehr ewig zu ſich ſelbſt kommende Geiſt, ſie iſt Gott, der das höchſte Bewußtſein und Denken iſt, welches die Unterſchiede, die es denkt, die Subjecte, Dinge und Geſtalten, die es innerlich in ſich ſelbſt ſetzt oder ſich vorſtellt, auch wirklich ſetzt und in ſich aufhebend bewahrt oder — gleichſam vergeſſend — wieder verſchwinden läßt. Sie ſelbſt, die abſolute Idee, iſt die Dialektik oder Unterſcheidung, das ewige ſich in ſich ſelbſt Unterſcheiden und wieder mit ſich Zuſammengehen, die ewige Lebendigkeit, Schöpfung, das ewige Ur-

theilen und Schließen; ſie iſt das ewige, unendliche Selbſtbewußtſein, das Weltich, welches in ſeinen eigenen innerlich geſetzten Unterſchieden, als dem Andern, dem Nichtich, ſich ſelbſt anſchaut; die Idee alſo iſt der Begriff, der in ſeiner Objectivität ewig ſich ſelbſt ausführt, alſo zugleich Object und Subject; das ewig ſich ſelbſt im Objecte vor ſich habende lebendige Subject*).

Aber eben weil das Abſolute ewig und immerdar an keinem Theile ruhendes Subject oder Object, ſondern weil es vielmehr durch und durch Leben und Thätigkeit iſt, kann es nicht unter der Kategorie der „Subſtanz" wahrhaft gefaßt werden, ſondern es iſt vielmehr weſentlich Proceß oder der ewige Verlauf und dabei Fortſchritt aus Subjectivität in Objectivität und in ſich zurück in höhere und reicher erfüllte Subjectivität; ein Proceß, der, wenn er nach-gedacht oder begriffen werden ſoll, von dem leerſten Allgemeinſten beginnen und mit der erfülleſten, reichſten Einheit enden muß.

*) Hegel's Encyclopädie. §. 214. Vergl. Logik Bd. III. S. 236 fgd.

Vierzehnte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Nachdem ich in meinem letzten Vortrage mich bestrebt, durch mancherlei aphoristische Betrachtungen vorläufig von dieser und jener Seite einige Blicke in das Innere des Systemes zu eröffnen und uns mit dem Sprachgebrauche desselben einigermaßen zu verständigen, wird es nun, wie ich hoffe, leichter sein, uns auf denjenigen Standpunct zu stellen, wo wir das Ganze in's Auge fassen und die innere organische Gliederung desselben durchschauen können.

Der Standpunct, auf welchem der Einzuweihende stehen muß, ist derjenige, wo wir die Grundidee des Ganzen, die Idee katerochen, oder die absolute Idee in voller Klarheit erblicken. Das Absolute, das Alles und Jedes in sich Fassende, das All oder Sein überhaupt, ist jenes unendliche Wesen, welches, alle unterschiedene Gestalten als Unterschiede oder Gegensätze in sich selbst hervorrufend, keine starre oder feste Substanz, noch viel weniger ein Aggregat aller verschiedenen Dinge, noch der bloß abstracte Begriff und Sammelname derselben ist, sondern ein ewig ruhelos ohne Anfang und Ende Sich-in-sich-selbst-gestalten, die ewig lebendige Bewegung in sich selbst — kurz, der absolute Proceß. Es ist die absolute Idee oder Vernunft, die sich durch ihr Thun für sich selber als solche erweiset, sich als solche in und für sich selber offenbaret; es ist das Denken, das, sich selber denkend, identisch mit sich selber ist und also keinen fremden und anderen Gegenstand denkt als sich selber, das sich sich selber (se sibi) vorstellend, als Subjectives und Objectives eins und dasselbe ist und sich als solches erkennt. Dieses real-ideale denkende Wirken und wirkende Denken ist, wie es selbst sieht, an die dreitheilige Form des Seins an sich,

des Objectivirens und des Zurückgehens in ſich ſelbſt geknüpft. Daher die drei Momente dieſes Denkens oder dieſer Idee: Idee zu ſein erſtlich an und für ſich, zweitens in ihrem Andersſein oder in der Objectivität, Aeußerlichkeit, drittens als die aus ihrer Aeußerlichkeit in ſich ſelbſt zurückgekehrte Idee; als erſtere iſt ſie die reine logiſche Idee, das Denken im engern Sinne als ſolches an und für ſich; als zweite iſt ſie die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, in dem Abgefallenſein von ſich ſelbſt in ein zeiträumliches Außereinander: die Natur; und als dritte der Geiſt. Demnach hat die ganze Philoſophie, oder das im Denken ſich ſelbſt vollkommen erfaſſende Denken, drei Haupttheile: die Logik, welche jedoch bei Hegel, wie man leicht ſieht, zugleich die Bedeutung der Metaphyſik hat, die Naturphiloſophie und die Geiſtesphiloſophie. Betrachten wir nämlich die materiellen Naturgegenſtände als ſolche, wie ſie an ſich ſind, ſo ſind wir Betrachtende zwar dahinter gekommen, was ſie an ſich ſind, und kennen ihr inneres Weſen, allein ſie ſelber kennen ſich nicht, ſie ſind für ſich nicht da, ſondern nur für Andere; das in ihnen wirkende und (wie wir wiſſen) denkende Weſen, die abſolute Idee, iſt in ihnen vor ſich ſelbſt verhüllt, erfaßt ſich nicht ſelbſt; ſie iſt eben nur da ſchlechthin, ohne zu ſein, wie ſie eigentlich ſein ſollte, nämlich für ſich; die Natur alſo iſt die Idee in ihrem Andersſein. Dieſem Naturzuſtande ſteht gerade gegenüber der Zuſtand der Idee als des abſtracten, reinen Denkens, wo ſie nur bei ſich ſelbſt und nicht im Andersſein iſt, oder das Andersſein noch in ſich ſelbſt hat (als Gedankenobjecte). Wenn ſie nun als ſolches auch anfangs glaubt, daß ſie ſich als ſubjectives Denken bloß in ihrer Subjectivität erfaſſe und nichts gemein habe mit dem objectiven und wirklichen Sein, ſo zeigt ſich doch eben in dieſer Sphäre ihres Denkens ſelbſt alsbald die Unwahrheit dieſer Anſicht, und ſie ſieht ein, daß das Weſen und Wirken, das wirkliche und wahre, eben nichts Anderes oder von ihr Verſchiedenes ſei, und ſie erfaßt ſich demnach — durch ihr eignes Denken dahin geleitet — am Ende der Logik ſelbſt als das ſubjective und objective Thun, oder als das einzig wahrhaft Wirkliche, was und wie es an ſich ſelber iſt —

als Geiſt. Dieß leiſtet die Logik, indem ſie nachweiſet, daß das Subjective, was nur für ſich allein und einſeitig abſtract feſtgehalten, ſubjectiv ſein ſoll (eben ſo auch das rein Objective), ſo in dieſer Geſchiedenheit gar nicht exiſtirend, gar nicht als wirklich ſeiend gedacht werden kann.

Doch eben dieß iſt das Wichtigſte im ganzen Syſteme, daß wir uns von dieſer Denknothwendigkeit durch das methodiſche Denken ſelbſt überzeugen, mithin eingehen in die Logik, um uns, ſo weit es in der Kürze möglich iſt, von dieſer Methode ſelbſt zu belehren.

Erinnern wir uns zu dieſem Zwecke zuerſt daran, daß all unſer Erkennen eigentlich und zunächſt in einem Unterſcheiden eines Dinges von anderen beſteht, alſo in einem Trennen und getrennt Feſthalten deſſen, was man ſich vorſtellt. Man denke z. B. an einen Regenbogen. So obenhin geſehen, bemerkt man etwa nur einen hellen Streifen; betrachtet man ihn genauer, ſo unterſcheiden ſich einzelne, bei genauſter Betrachtung, ſieben Farben in dem, was vorher überhaupt nur als hell oder bunt von uns aufgefaßt wurde. Alſo ſchon unſer ſinnliches Wahrnehmen iſt im eigentlichen Sinne des Wortes ein Trennen und Scheiden, daher Unterſcheiden des vorher Ununterſchiedenen, in ein Continuum Verfließenden. So iſt das Sehen der Kinder und operirten Blinden anfangs nur ein ſehr unvollkommenes Unterſcheiden, und gelangt erſt nach und nach zu ſchärferen Beſtimmungen oder abgrenzenden Unterſchieden im Object, ſo wie es (ſubjectiv) ſelbſt ein ſchärferes Unterſcheiden wird. Da, wo wir nichts Verſchiedenes, Unterſchiedenes oder Anderes einem Anderen entgegenſetzen können, können wir überhaupt nichts ſehen oder bemerken. Wie bei dem ſinnlichen Anſchauen, ſo iſt es auch bei'm Vorſtellen und Denken im engeren Sinne. Auch hier beruht jede Gedankenbildung in einer Ab- oder Umgrenzung (determinatio) des allgemeinen Unterſchiedsloſen, in einer bildenden Beſchränkung und Entgegenſetzung von wenigſtens Zweierlei, und halten wir uns damit in der Sphäre des abſtracteſten Denkens, ſo wird es um ſo deutlicher, daß das Eine und Andere, was wir vor uns haben, allemal nur gegenſeitige Gegentheile oder Nega-

tionen ſind. So waren, wie wir ſahen, ſchon bei Fichte, Ich und Nichtich einander entgegengeſetzt, und man konnte das Ich nicht anders beſtimmen oder beſchreiben, denn als das, was nicht Nichtich ſei, und dieſes hinwiederum nicht anders als die Negation von Ich. Ebenſo iſt Subject das Nicht-Object, das Object das Nicht-Subject; ſo verhält es ſich mit den Begriffen des Poſitiven und Negativen, des Unendlichen und Endlichen u. ſ. f. Bei allen dieſen Begriffen bedürfen wir ſtets des Gegentheils, um den einen von ihnen zu beſtimmen; fiele einer von beiden ganz weg, ſo könnten wir auch den andern gar nicht mehr feſthalten, wir hätten in unſern Gedanken die Unterſcheidung nicht mehr, durch welche wir überhaupt erſt etwas von dem einen und dem andern, mithin ſtets von beiden zugleich erfahren. Dieſelbe Beobachtung kann man im gewöhnlichen Denken leicht auch z. B. an den Begriffen: Wirkung, Geiſt, Südpol u. dergl. machen; wie wollten wir den Begriff Wirkung denken ohne den der Urſache, welche ihr Gegentheil iſt? Wie den des Geiſtes, ohne Körper? Weiß doch insgemein Niemand zu ſagen, was der Geiſt ſeinem Weſen nach ſei, ſondern antwortet nur, er ſei das Nichtkörperliche. Und wie könnte es einen Südpol geben, ohne daß ein Nordpol vorausgeſetzt würde? Von ſolchen Begriffen giebt leicht Jedermann zu, daß ſie correlate Begriffe ſeien, d. h. daß einer den andern vorausſetze und nur durch den andern, für ſich allein aber gar nicht gedacht werden, daß jeder nur immer als das Gegentheil ſeines Gegentheils, als das Andere ſeines Andern beſtimmt werden könne.

Was in dieſen Fällen leicht zugegeben wird, macht ſich jedoch, nach Hegel, in weit umfaſſenderer Bedeutung geltend, nämlich als die allgemeine Grundregel alles verſtändigen Denkens. Jeder Begriff, den wir denken, ſteht uns als ein durch ſein Gegentheil oder durch alles das Andere, von ihm Verſchiedene, durch das, was er nicht iſt, erſt beſtimmt da. Zu dieſer Beſtimmtheit nun aber grenzt der Verſtand den Begriff nicht nur ab, ſondern er hält ihn auch in dieſer Beſtimmtheit feſt, und ſtellt ihn ſich — gleichviel ob als wirkliches oder als Gedankenobject — vor, dabei vergeſſend, durch

welche Operation die Begriffe ihm erſt entſtanden, daß ſie von ihm ſelbſt erſt aus dem Ununterſchiedenen gebildet worden ſind. Weil nun dieſes in der That nur ihm zur Laſt fällt und nicht in der Wahrheit an ſich gegründet war (abſtract feſtgehaltene Momente ſind in dieſer Trennung allemal unwahr und unnatürlich), ſo begegnet es ihm auch unvermeidlich, daß er ſolche Begriffe, einen von den andern iſolirt, in der That gar nicht feſthalten kann, ſondern daß er, um ſie zu erhalten, immer zugleich mit auf den Gegenſatz hinblicken — alſo z. B. bei dem Begriff: Wirkung ſtets zugleich an Urſache, bei negativ an poſitiv, bei Geiſt an Körper denken muß. Auch hier hat unſere an philoſophiſchen Bezeichnungen ſo reiche Sprache unwillkührlich das Rechte gefunden, indem ſie dieſes Verhältniß durch das Wort Gegentheil bezeichnet, dadurch andeutend, daß das eine Moment, welches dem andern widerſpricht, nur ein Theil des ganzen Begriffes ſei. Jedes für ſich allein verſchwindet oder hebt ſich an ſich ſelbſt auf, und beſtehet nur durch ſein Gegentheil, ſein Anderes; es kann ſich für ſich allein nicht erhalten, ſondern iſt oder bedeutet nur das Andere von dem Andern. So ſtützt ſich Eines auf das Andere gegenſeitig, daß man ſie entweder nur zuſammen, oder gar nicht denken kann; und etwas, was ſo beſchaffen wäre, wie dieſe Begriffe einzeln beſagen, könnte nicht das für ſich ſelbſt Beſtehende, Abſolute ſein; es kann überhaupt gar nichts von dem, was durch ſolche Begriffe gedacht wird, die an ſich ſelbſt auf etwas Anderes hinweiſen und mithin nur Unſelbſtſtändiges bezeichnen, in der Wirklichkeit ſelbſtſtändig und einzeln für ſich exiſtiren; exiſtirte es wirklich, ſo hätten wir es wenigſtens falſch gedacht, wir müßten ſogleich einen andern Begriff auf daſſelbe anwenden, aber indem wir nach einer adäquaten Bezeichnung für daſſelbe ſuchen, hätten wir ja daſſelbe ſchon anders gedacht, mithin bereits unſern Begriff davon ſchon geändert. Es zeigt ſich alſo — beiläufig geſagt — auch hier wieder, was oben ſchon als eine Grundanſicht des Syſtems in Erwähnung kam, daß das, was uns als das Anſich vorſchwebt, jedesmal durch einen Begriff gedacht wird, und daß mithin das Anſich und dieſer Begriff, unter dem

es uns jedesmal erſcheint, gar nicht verſchieden ſind. Die ganze Dialektik ſoll eben dazu dienen, den jedesmaligen Begriff des Anſich, oder des wahren Weſens der Dinge in ſeiner Unangemeſſenheit und in ſeinen ſucceſſiven Verwandlungen ſo lange erſcheinen zu laſſen, bis er der völlig gewiſſe und ſomit wahre geworden iſt.

Daß wir alſo mit den vorhin in abstracto, d. h. einſeitig feſtgehaltenen Momenten, als z. B. Wirkung, Unendliches u. ſ. f., noch nicht mit den adäquaten Begriff des Wahren und Wirklichen, das wahre Weſen der Dinge noch nicht ſelbſt erfaßt haben, zeigt ſich ſogleich daran, daß dieſes Weſen ein Selbſtſtändiges, Abſolutes ſein ſoll, jene Begriffe aber, um gedacht zu werden, noch eines Anderen nöthig hatten, oder daß das, was ſie bezeichnen ſollten, nicht als für ſich allein ſeiend gefaßt werden konnte. Einen Südpol z. B. allein, ohne Nordpol, kann es eben ſo wenig geben, als ein ſolcher für ſich allein vorgeſtellt werden kann. Das Wahre, was es geben kann, iſt alſo z. B. hier Süd- und Nordpol zugleich, und es zeigt ſich, daß das zum Grunde liegende wahrhaft Exiſtenzielle das Süd- und Nordpol zugleich Seiende oder dasjenige iſt, wovon der Magnet in der Natur als das Schema angeſchaut wird. Die Begriffsmomente hatten alſo in ihrer Getrenntheit keine Wahrheit, dieſe bekommen ſie erſt in ihrer Wiedervereinigung; nur das Ganze exiſtirt wirklich; ein Theil, für ſich als Ganzes vorgeſtellt, iſt eine Unwahrheit. Dennoch exiſtiren auch die Theile, z. B. Süd- und Nordpol, wirklich, aber als Theile; oder das Ganze, exiſtirt es wirklich als das, was es ſein ſoll, exiſtirt nur in ſeinen Momenten wirklich. Das Ganze alſo iſt zugleich die Theile (das Allgemeine iſt das Beſondere) und das Beſondere iſt nicht außer dem Allgemeinen, ſondern in dem Allgemeinen, und iſt daſſelbe, was dieſes iſt. Hier haben wir alſo den ſchon oft behandelten Widerſpruch wieder, der ſich eben ſo in der logiſchen als exiſtenziellen Sphäre bewährt. Der Begriff, welcher ſeinem Inhalte nach noch unbekannt, gleichſam geheimnißvoll iſt, muß, um ſich zu enthüllen, in den Widerſpruch der Momente auseinander gehen; allein dieſe Momente, welche der Verſtand von einander gezogen (abſtract)

feſthalten möchte, können in dieſer Faſſung nichts Wahres bezeichnen, ſie ſind dialektiſch, d. h. ſie heben ſich ſelbſt auf, erweiſen ſich ſelbſt als unwahr; um das Wahre zu bezeichnen, müſſen ſie wieder zum Ganzen werden, und ſie werden es ſo, daß ſie ſelbſt, als Momente betrachtet, wahr bleiben, und daß ſich zugleich an ihnen der vorher noch unentfaltete Begriff entfaltet, an Inhalt gewonnen hat. Dieß ſind die drei Momente, durch welche ſich die Logik von Tact zu Tact, d. h. von Begriff zu Begriff bewegt; denn auch der neuentſtandene, entwickeltere Begriff unterliegt alsbald wieder dieſer dialektiſchen Spaltung, trennt ſich polariſch von Neuem und ſchließt ſich, immer reicheren Inhalt in ſich faſſend, von Neuem zuſammen, bis endlich der höchſte und reichſte Begriff, oder die Idee ſich in ſich ſelbſt als das Abſolute vollendet. Der wahre Begriff des Abſoluten alſo erſcheint erſt am Ende des dialektiſchen Proceſſes, er iſt zugleich der vollſte oder reichſte, ſo wie anderſeits der erſte Begriff, von welchem die ganze Bewegung ausging, der allerleerſte und allerabſtracteſte war.

Man wird ſagen, und hat ſchon oft geſagt, daß man durch ſolcherlei Dialektik nur negative Begriffe erhalte und nichts von dem poſitiven Weſen der Dinge erfahre. Allein was bedeutet dieſer Einwurf? Man meint: wenn ich z. B. vom Ich nur erfahre, daß es nicht Nichtich, vom Nichtich, daß es nicht Ich iſt; wenn mir weiter nichts geſagt wird, als daß der Geiſt Nichtkörper, der Körper Nichtgeiſt iſt u. ſ. w., ſo wird meine Erkenntniß um nichts bereichert. Geſetzt auch, daß dieſe correlaten Begriffe gegenſeitig richtig beſtimmt wären, ſo hätte ich doch ſomit durchaus noch nicht erfahren, was ſie denn eigentlich wären. Wenn ich frage: was iſt eine Schwalbe? Und man antwortet mir: eine Schwalbe iſt nicht ein Adler, nicht ein Vogel Straus u. ſ. w., ſo würde man ſich vergebens in Negationen erſchöpfen, ohne mir das Geringſte von der Schwalbe begreiflich gemacht zu haben.

Allein ſolche Beiſpiele ſind gar nicht hierher gehörig, wo wir nicht auf dem Gebiete der Erfahrung, ſondern der abſtracteſten Begriffe ſtehen. Die Logik und Metaphyſik haben es

nicht mit einzelnen Naturgegenſtänden zu thun; nicht bis in das Gebiet der Naturgeſchichte, ſondern nur bis an die Grenze deſſelben, nämlich bis zu dem Begriffe der Natur überhaupt, dringen ſie vor; die Logik führt ihre negativen Begriffsbeſtimmungen bis zu dem Puncte fort, wo die Empirie ihr die Hand reicht und im Einzelnen bejahet oder beſtätigt, was jene im Allgemeinen gelehrt hat. Wenn nun überdieß noch im Gebiete der Naturlehre nach Anleitung der Methode die ſogenannten phyſikaliſchen Kategorieen erkannt worden ſind, wenn wir das Unorganiſche von dem Organiſchen des geologiſchen, vegetativen und animaliſchen Proceſſes unterſcheiden gelernt haben, ſo wird auch den allgemeinen Geſchlechtern und Arten ihre Stelle und Bedeutung im Syſteme ſelbſt näher angewieſen, nie aber von der Philoſophie ſelbſt erwartet werden können, daß ſie Einzelheiten **a priori** demonſtrire, weder auf poſitivem noch auf negativem Wege.

Jene negative Methode kann alſo auch nur ihre Rechtfertigung in der Sphäre des Abſtracten und Allgemeinen finden. Was das Poſitive, welches oben vermißt wurde, in den Begriffen ſei, ergiebt ſich — dafern es nur nicht mit Senſationen verwechſelt wird — ohne Schwierigkeit. Das Poſitive iſt die Erfüllung, das Reale in dieſen Begriffen, d. h. ihr *Inhalt*; ein Begriff iſt auch der gewöhnlichen Logik zufolge um ſo leerer an Inhalt, je abſtracter und allgemeiner er iſt; deſto reicher, je mehr Merkmale, d. h. Beſtimmungen, Determinationen in ihn hinein gekommen ſind. Das Poſitive oder der Inhalt wird auch bei Hegel in den erſten abſtracteſten Begriffen, von welchen die Wiſſenſchaft ausgeht, gar nicht behauptet, ſondern vielmehr ihre Leerheit, die nach und nach durch den dialektiſchen Proceß zu erfüllen ſei. Dieſer aber kann dieß nicht anders bewirken, als auf die angegebene Weiſe; daß er es nicht anders kann, und daß es ihm auf dieſe Weiſe wirklich gelingt, davon kann der Beweis nur durch die Ausführung ſelbſt gegeben werden. Das Poſitive oder die Poſition ſelbſt iſt, nach Hegel, weiter nichts als die negirte Negation; anders kann ſie ſelbſt nicht gedacht werden.

Uebrigens hat obige Frage allerdings noch einen guten

Grund; ſie will nämlich eigentlich ſo viel ſagen: alle wirkliche Verſchiedenheit des Daſeienden beruhe nicht bloß auf dem logiſchen Widerſpruche und nicht bloß auf contradictoriſchen Gegenſätzen, ſondern auch auf conträren und mehrgliederigen Disjunctionen überhaupt, die bloß aus der Erfahrung erkannt werden können. Es muß zugegeben werden, daß es im Hegel'ſchen Syſteme genauer anſtatt Widerſpruch überall heißen ſolle Gegenſatz; denn ſtreng genommen bedeutet Widerſpruch allerdings das rein Undenkbare, Unmögliche und Unvernünftige; was aber Hegel unter Widerſpruch verſteht, ſoll gerade als das Vernünftige und nothwendig zu Denkende erwieſen werden; dieß aber iſt der Gegenſatz, **contrapositio**. Von ſolcher Art ſollen auch allemal die Gegentheile bei ihm ſein; wenn alſo z. B. von gut und dem Andern, dem Gegenſatz von gut, die Rede iſt, ſo hat man darunter nur ſtreng das Nichtgute zu verſtehen, was aber noch keineswegs alles mögliche Andere, z. B. grün, ſüß, viereckig, ſondern beſtimmt nur nichtgut bedeutet. Beide Begriffe hängen alſo ſtets in einem gemeinſchaftlichen höheren zuſammen. Ein Mehreres hiervon weiter unten in der Naturphiloſophie und zum Schluß in der allgemeinen Betrachtung der Methode überhaupt.

Gleichwie wir nun, wenn wir nach dem Entſtehen aller Dinge fragen, ein Hervorgehen derſelben aus dem uranfänglichen Nichts ſehen wollen, und mithin das gänzlich Unterſchiedsloſe, das, worin noch gar nichts zu unterſcheiden iſt, zuerſt und vor allen Dingen vor uns ſehen müßten, um darin allmählig das Anſchießen und Kryſtalliſiren der erſten elementariſchen Formen wahrzunehmen, ſo wird es auch in dem dieſen realen Proceß nachbildenden Denken geſchehen müſſen; es muß uns auch hier, ſollen wir Alles bis auf den Grund begreifen, ſich Alles erſt geſtalten, ein Gedanke mit Nothwendigkeit aus dem andern hervorgehen und ſo die anfangs formloſe Leere der Abſtractheit ſich durch fort- und fortgeſetzte Determinationen allmählig erfüllen. Der abſtract-allgemeinſte und mithin leerſte Begriff wird alſo hier den Anfang machen müſſen. Dieß aber iſt der Begriff: Sein überhaupt. Oder wenn die Abſicht iſt, uns das Entſtehen aller Begriffe deut-

lich zu machen, ſo iſt der Gegenſtand der Logik eben dieſes Entſtehen, und zwar der abſolute Anfang ſelbſt, d. i. die Betrachtung, wie überhaupt etwas zu ſein anfange; mithin könnte dieſer Begriff ſelbſt das erſte Problem ſein, welches wir zu betrachten hätten. Das Anfangen würde uns aber jedenfalls als ein Uebergehen vom Nichts zum Sein erſcheinen, und ſo hätten wir immer wieder jenes Nichts, von dem ſchon vorhin die Rede war, d. h. nicht das abſolute Nichts, ſondern jene Beſtimmungsloſigkeit und Leerheit des Seins, wo das Sein, in ſich ſelbſt noch ganz unterſchiedlos, gar keine Prädicate hätte, noch zu gar nichts geworden und von dem Nichts noch ununterſcheidbar wäre.

Unvermerkt aber hat in dieſer Betrachtung die Dialektik ſchon begonnen; denn gleichwie der Begriff Nichts undenkbar iſt ohne den Gegenſatz des Seins, ebenſo undenkbar iſt Sein ohne Nichts. Sein überhaupt kann nicht anders gedacht werden, denn als nicht Nichts, und Nichts nicht anders, denn als Nichtſein. Eines iſt immer nur die Negation des Andern. Es könnte demnach gleichgiltig ſcheinen, ob mit Nichts oder mit Sein angefangen würde; in der That aber iſt es uns nicht um jenes, ſondern um dieſes zu thun; dieſes, das Sein, ſoll ſich uns näher zeigen, nicht das Nichts, welches, als abſolutes Nichts gefaßt, gar nichts aus ſich erzeugen, gar keiner Erfüllung fähig ſein würde. Dagegen iſt das Sein das allgemein Poſitive und Wirkliche. Es entgeht uns hierbei nicht, daß Sein, als bloßes Verbum oder logiſche Copula weder ein Subject, noch ein Prädicat ausdrücke, ſondern daß beides dazu noch erſt erfordert werde, d. h. daß man bei'm Sein überhaupt weder ſage, was ſei, noch wie es ſei; das, was iſt, das Subject, iſt das Seiende, und wie dieß Seiende ſei, wiſſen wir noch gar nicht; wir wiſſen es bloß noch als das zu bezeichnen, dem das Sein (als Prädicat) zukommt. Wir haben hier allerdings nur τὸ εἶναι vor uns, aber Hegel ſelbſt betrachtet dieß auch als Gegenſtand, als τὸ ὄν des Denkens, und muß es ſo betrachten, wenn ſeine Dialektik überhaupt ſich ſelbſt fortbewegen ſoll. Alles, was es giebt, iſt; dieß iſt das Einzige, was ſich von Allem ohne Unterſchied behaupten läßt,

es iſt alſo das Allerallgemeinſte. Wir denken dabei dasjenige, was allen Dingen zukommt, die wirklich ſind, ja ſogar auch allen Gedanken, in ſofern ſie wirklich gedacht, d. h. als Beſtimmungen einer Menſchenſeele in irgend einem Kopfe vorhanden ſind — ſie *ſind*; das iſt das allein ſchlechthin Gewiſſe, was von Allem prädicirt werden kann, was es giebt; es *iſt* wenigſtens, wenn wir auch ſonſt weiter nichts von ihm zu ſagen wiſſen, und überhaupt noch gar nicht wiſſen, *was* es iſt. Schon um dieſer Allgemeinheit willen würde der Begriff des Seins ſich zu dem erſten im Syſteme qualificiren; aber wichtiger noch, ja die Hauptſache iſt der Umſtand, daß derſelbe auch der einzige ſchlechthin *poſitive* Begriff iſt, der ſich zum Anfange qualificirt. Ein Syſtem nämlich muß anerkannter Maßen von einem Princip ausgehen, welches ſelbſt nicht erſt erwieſen zu werden braucht, ſondern ſeine Wahrheit in ſich ſelbſt trägt; ſonſt wäre es kein allererſtes Princip. Daher ſtellte auch die gewöhnliche, ſogenannte Ariſtoteliſche Logik, ingleichen die Geometrie und Arithmetik gewiſſe Axiomata an ihre Spitze, als welche ſogleich als wahr anerkannt werden müßten, ſobald ſie nur gedacht würden, und mithin, indem ſie ſelbſt keines Beweiſes nöthig hätten, fähig ſeien, alles Andere zu beweiſen, was ſich auf ſie zurückführen läßt.

Gleicherweiſe verhält es ſich mit dem Begriffe des Seins; denn er bedeutet gerade dasjenige, was gar nicht anders, denn als wahr und wirklich gedacht werden kann; es iſt der einzige Begriff, der ſeine eigne Bürgſchaft unmittelbar in ſich trägt. Daß das Seiende *iſt*, braucht eben ſo wenig erwieſen zu werden, als daß die Wahrheit wahr iſt; wäre dieß nicht der Fall, ſo wäre das für ſeiend und für Wahrheit Ausgegebene nicht das, was der Begriff des Seins und der Wahrheit beſagt. *Sein* bedeutet eben die nicht bloß ſubjective, ſondern auch objective Wahrheit und Wirklichkeit ſelbſt. *Sein*, als dieſer von uns jetzt eben gedachte Begriff, iſt allerdings auch nur ein Gedanke von uns, ein gedachtes Sein; allein die Bedeutung dieſes Begriffs, ſein Inhalt, oder das, was wir dabei meinen und denken, iſt die, daß er gerade das Nicht-bloß-gedachtwerden, ſondern vielmehr

das Gegentheil davon, das Für-ſich-beſtehen der Dinge anzeigt, das, was Hegel „die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt“ nennt. Etwas iſt wahr oder iſt wirklich, ſagen wir, wenn wir ausdrücken wollen, daß wir es nicht bloß gedacht und uns eingebildet haben, und daß es uns nicht bloß ein Schein von etwas Anderem iſt, ſondern daß es von uns unabhängig, auf ſich ſelbſt beruhend daſteht. Kurz: das Sein iſt die abſolute Poſition, wie ich ſie früher in der Einleitung zu Herbart's Syſtem (Seite 64.) näher auseinander geſetzt habe, und hier nicht weitläufig wiederholen will.

Dieß nun iſt der einzige Begriff, der zu einem abſoluten Anfang des Syſtems taugt. Denn er iſt, wie geſagt, nicht nur der allgemeinſte, ſondern auch der einzige, welcher das unmittelbar Gewiſſe und Wahre an ſich ſelbſt bezeichnet, obgleich ich durch ihn noch nicht erfahre, wie dieſes Wahre, näher betrachtet, beſchaffen ſein werde, und mir alſo bei dieſem Sein vor der Hand noch gar nichts Beſtimmtes, d. h. ſo gut wie gar nichts denken kann; denn er iſt ja zugeſtandener Maßen der allerleerſte und abſtracteſte, und deutet mir nur überhaupt an, daß jedes Prädicat, das mit Nothwendigkeit in ſeine Sphäre verlegt werden, oder aus ihm ſelbſt hervorgehen werde, ebendeßhalb auch in die Sphäre des Seins, d. i. der Wahrheit und Wirklichkeit ſelbſt, werde verſetzt werden.

In dieſer Sphäre iſt aber vor der Hand noch gar nichts zu unterſcheiden; ſie iſt zu denken, als das Eine, Allgemeine, ohne Grenzen und ohne Unterſchied; ſie iſt wie der allgemeine Raum, in dem noch kein Punct geſetzt, noch keine Linie gezogen, keine Farbe gebrochen iſt; ſie iſt — um mich dieſes Gleichniſſes zu bedienen — wie der einfarbige Himmel, in den man hineinſchaut. Stellen wir uns vor, er ſei gerade nicht durch Wolken oder Sterne diſtinguirt, nicht durch einen Horizont begrenzt, wir ſelbſt, die Schauenden, reflectirten dabei nicht auf uns — ſo könnten wir nicht einmal ſagen, daß dieſer Himmel blau ſei, denn keine andere Farbe wäre da, die ſich von Blau unterſchiede, oder das Blau von ihr unterſcheiden ließe; wir würden die Vorſtellung von Farbe gar nicht faſſen können.

Dieſes All-eine, obſchon es wäre, wäre doch für uns ohne alles Prädicat, und völlig noch = nichts. Nichts und Sein ſind alſo identiſch, oder: gleich der erſte und allgemeinſte Begriff führt den Widerſpruch in ſich, von welchem oben die Rede war; er iſt das, was er ſein ſoll, und iſt, doch auch zugleich ſein Gegentheil. Ich ſehe alſo, daß der Begriff des Seins, abſtract und einſeitig feſtgehalten, in der That ein ungenügender, unbeſtimmter und ebendarum unwahrer iſt; denn, was ich eigentlich damit meinte, das wahre Sein, das, zeigte ſich, war nicht darin, er bedeutete nicht das, was er bezeichnen ſollte, ſondern das, was er bezeichnete, fiel mir wieder zuſammen mit dem Nichts; er ſollte mir aber gerade das bezeichnen, was gar nicht als nichtſeiend gedacht werden kann. Somit kann ich weder den Begriff des Seins, noch den des Nichts in ihrer eigentlichen Bedeutung anders faſſen und fixiren, als mittels des Gegenſatzes, den der Verſtand zu machen genöthigt iſt; ich muß das Nichts dazu nehmen, und es mit dem Begriffe des Seins, zu dem ich zurückkehre, aufbewahren, es zugleich mit feſthalten; ſo habe ich die zwei Begriffe von Sein und Nichtſein in einem Begriffe zuſammengefaßt, und zwar in dem Begriffe des Werdens.

Ich ſah: weder der iſolirte Begriff des Seins, noch der iſolirte Begriff des Nichts konnten geſondert feſtgehalten werden; ſie gingen zuſammen in den Begriff des Werdens. Dieſer Begriff iſt die Syntheſis der beiden erſten und iſt die Wahrheit des Seins. Das wirkliche Sein iſt nämlich nur ein Werden; denn alles Sein, das nicht mehr jenes unbeſtimmte Sein, alſo nicht ganz und gar gleich dem Nichts iſt, hat die Beſtimmung des Nichts doch an ſich, iſt theils Sein, theils Nichts, alſo Werden; denn der Begriff des Werdens beſagt, daß es weder ſchon ganz ein Sein, noch völlig ein Nichtſein ſei, ſondern beides zuſammen. Der eine Pol war das Sein, der andere das Nichts, der Indifferenzpunct iſt das Werden, d. i. der beides befaſſende Begriff, der Begriff, der die Wahrheit ſagt, während es unmöglich geweſen wäre, den erſten Pol, das Sein, als etwas für ſich Beſtehendes ohne Gegenſetzung des andern feſtzuhalten.

So unfehlbar dieß den Worten nach erſcheint, ſo nahe liegt doch ſchon hier ein Einwurf. Die Meiſten nämlich werden nicht verſtehen, wie aus Sein und Nichts, was ſie ſich gleichſam wie zwei durch eine Linie getrennte Hälften eines unendlichen Ganzen vorſtellen, gerade das Werden hervorgehen könne, da ſie dieſe Linie nicht bewegt ſehen. Sein, wie ſie es vor ſich ſehen, iſt in ſich ſelbſt gleichſam ein allgemein Ruhendes, und ebenſo das Nichts; mithin ruht auch die Grenze des Seins, und man begreift nicht, woher die Bewegung komme, als welche das Werden doch zu denken iſt; denn Werden beſagt eigentlich eine Veränderung oder eine Bewegung, die ihre Urſache nicht außer ſich, ſondern in ſich — oder eigentlich: die gar keine Urſache hat, alſo abſolute Bewegung iſt. Mit dieſer Art, ſich die Sache vorzuſtellen, kann es freilich nicht zu dem gewünſchten Verſtändniß kommen, weil man die Vorſtellung der Räumlichkeit und überhaupt die Weiſe des ſinnlichen Vorſtellens noch nicht überwunden hat. Sein und Nichts ſollen im Bewußtſein eben gerade gar nicht ſo dauernd außer einander und neben einander feſtgehalten werden, ſondern ich ſoll vielmehr im Sein das Nichts zugleich denken, oder ich ſoll bemerken, daß das Sein ſelbſt Nichts ſei, ſoll alſo beides identiſch ſetzen, eodem loco. Habe ich nun auf dieſe Weiſe das Sein vernichtet, ſo kann ich doch dabei nicht ſtehen bleiben, weil der Begriff des abſoluten Seins verbietet, es als völlig Nichts zu denken; ich muß alſo die Identität beider als das Wahre denken, und ſomit habe ich das Werden oder Schweben zwiſchen Sein und Nichts. Ich habe alſo gleich an dieſem Beiſpiele den Beweis, daß überhaupt alles endliche Erkennen, alles abſtracte Feſthalten eines Moments ein falſches und vergebliches Betrachten iſt, was uns den betrachteten Gegenſtand nicht in ſeiner Wahrheit zeigt. Die wahre Natur des wahren Erkennens hat ſich hier aufgeſchloſſen, nämlich gerade darin, daß ich nicht Endliches Endlichem, was ich der Unterſcheidung wegen zwar momentan einander gegenüber ſtellen mußte, ſo gegenüber in Gedanken ſtehen laſſen, ſondern in die vorige Einheit zurückbringen und als wahrhaft identiſch begreifen ſoll. Ich habe alſo an dieſem

Beiſpiele: Sein, Nichts, Werden, das Symbol oder Schema des Denkens ſelbſt. Das actuelle Denken feſſelt oder fixirt ſich im Begriffe des Seins; es denkt den Gedanken: Alles iſt Sein, Sein iſt Alles; aber es ſieht in dieſem Gedanken, dem leeren Abſtractum, ſogleich, daß es nichts darin, nur eine leere Form hat, es erkennt alſo dieſes Sein an für Nichtſein = Nichts. Gleichwohl kann das, was iſt, nicht das reine Nichtſein ſein, man meinte vielmehr mit dem Nichts nur ein relatives Nichts oder das Gegentheil des Seienden*); das Sein alſo wird gedacht werden müſſen als das Nicht-nichts; mithin, was ich eigentlich dachte, war das Sein, was doch auch zugleich nichts war; ich hatte beides zuſammen gedacht; der eigentliche Inhalt, den ich dachte oder denken ſollte, war der einer Identität des Seins und Nichts: dieß aber iſt eben jenes Schweben zwiſchen beiden, was wir mit dem Worte Werden bezeichnen.

Dieß iſt der Gegenſtand oder das Gedankenobject, das ich vor mir habe. Reflectire ich aber, oder beſinne mich darauf, was ich wirklich vor mir hatte, ſo war es kein wirklicher Gegenſtand, ſondern es waren nur meine Gedanken; ich hatte im Gegenſtande nur meine eigene Gedankenbeſtimmung und Bewegung; ich erkannte alſo in oder an dieſer nothwendigen Gegenſtandsbeſtimmung wie in einem Symbol oder Schema mein eignes Denkgeſetz; da ich nun, wie vorausgeſetzt wird, im Gedankenobject nie etwas Anderes oder Mehreres vor mir habe, als was ich eben denkend mache und geiſtig ſelbſt bin, ſo zeigt oder offenbart ſich mir, daß das Sein, was anfangs für ein ruhendes Sein gehalten wurde, weil es abſtract wirklich ſo fixirt und vorgeſtellt war, doch ſich als unhaltbar und mithin auch objectiv als unwahr erwies, weil ich gleich merkte, daß ich das Sein in Wahrheit nicht ſo denken dürfe, und daß es nicht ſo ſein könne, wie ich anfangs dachte, ſondern daß ich in ihm eigentlich bloß nichts dachte; ebenſo bei dieſem Nichts; ich konnte auch dabei nicht ſtehen bleiben; ich mußte es zuſammenfaſſen zu dem Begriff des Werdens, und ſo iſt mir

*) Logik. Bd. I. S. 41.

nun erſt der wahre Inhalt, die wahre Bedeutung des Begriffs Sein vielmehr ſo erſchienen, daß ich nun einſehe: alles Sein iſt an ſich ein Werden, oder muß als ſolches gedacht werden. Darin alſo beſteht eben der Unterſchied des endlichen Vorſtellens vom vernünftigen Denken: im Denken ſoll und kann ich gar nicht die unterſchiedenen Seiten, die Gegentheile, abſtract feſthalten, ſondern ſie gehen wieder zur Identität zuſammen, nämlich zu einem neuen Begriff, der, obſchon eine Einheit der Momente ausdrückend, doch mit dem Bewußtſein dieſer Momente, als ſeines Inhalts, geſetzt oder bereichert iſt.

So viel über die erſte und ſchwierigſte Theſe, Antitheſe und Syntheſe. Das Sein ging über in Nichts, beide zuſammen in Werden: Werden alſo iſt eigentlich der richtigere oder beſtimmtere Begriff, den ich nun vom Sein habe. Alles Sein iſt in Wahrheit ein Werden. Um nun dieſes beſſer erkannte Sein von jenem erſten leeren zu unterſcheiden, wollen wir es Daſein nennen, worunter wir nun das wirkliche Sein verſtehen.

Allein ſobald ich mir wieder den Begriff als Gedankenobject fixire, beginnt auch bei näherem Zuſehen, was ich eigentlich in ihm habe, ſogleich die vorige Dialektik wieder. Der erſte Cyklus iſt das Symbol für die folgenden Cyklen, oder eigentlich, das Sein, Nichtſein und Daſein oder Werden kommen ſelbſt in allen folgenden Theſen, Antitheſen und Syntheſen wieder zum Vorſchein, nur in beſtimmteren Geſtalten und Ausdrücken.

Das Daſein iſt beſtimmtes Sein, d. h. Sein mit einer Beſtimmtheit, die es vom Nichts und ebenſo auch vom bloßen Sein, welches = nichts war, unterſcheidet. Ich muß mir aber das Nichts, welches, wie wir vorhin ſahen, ſchon mit in das Daſein eingegangen iſt, nicht als außer dem Daſein denken, ſondern als Negation oder Beſtimmtheit (determinatio), im Daſein; dieſe Beſtimmtheit iſt die Qualität des Daſeins ſelbſt; ſo weit das Daſein reicht, ſo weit iſt es auch ein ſolches, qualitativ beſtimmtes; nur daß dieſe Qualität, von der hier die Rede iſt, noch gar keine einzelne beſtimmte Qualität, ſondern nur Beſtimmtheit, Re-

gation ganz im Allgemeinen iſt. Ich muß mich nicht durch die Partikel da verleiten laſſen, hier ſchon an ein örtliches außer dem Nichts vorhandenes Sein zu denken; das da bedeutet vielmehr ein dieß- oder das-ſein, alſo überhaupt ein beſtimmtes Sein in Bezug auf anderes Sein. Dieſem Daſein gegenüber tritt alſo nun als Correlat nicht mehr das Nichtſein, ſondern vielmehr ein Andersſein auf, von dem ſich das Daſein unterſcheiden ſoll; ſie ſtehen einander als aliud-allud oder ἄλλο καὶ ἄλλο gegenüber. Somit hätte ich denn wieder zwei Momente: Daſein und Andersſein. Allein die Dialektik zeigt mir ſogleich wieder, daß das Andere nur in Bezug auf das Daſein ein Anderes iſt, und daß auch das Daſein ſelbſt nur gedacht werden kann als ein Andersſein als das Andere, oder im Gegenſatze zum Andersſein; a iſt anders als b, aber b iſt eben ſo viel, nämlich das Andersſein als a. In beiden habe ich alſo nur den einen Begriff eines Andersſeins, alſo einer bloßen Relation, oder eines bloßen Daſeins in Bezug und durch oder mit einem Andern = ein Für-anderes-ſein. Die Vorſtellung oder der trennende Verſtand ſtellt ſich freilich dieſes Daſein und Andersſein als außer einander vor, gleichſam räumlich getrennt; allein auch hier gilt, was oben bei'm Sein und Nichts bemerkt wurde, das Daſein ſelbſt iſt weſentlich Andersſein, und da Anderes nur für Anderes oder Eins nur in Bezug auf das Andere daſein kann, ſo erſcheint das ganze Daſein nur als ein Sein-für-anderes.

Das Sein-für-anderes aber, ſobald ich es für das Abſolute, für ſich Beſtehende halten wollte, zeigt ſich ſogleich wieder als unangemeſſen dieſem Begriffe; das, was für Anderes ſein ſoll, zumal, wenn es außer ihm kein anderes Sein giebt, muß doch auch — abgeſehen von dieſem Andern — zugleich an ſich ſein. Alſo zeigt ſich im Daſein mit dem Sein für Anderes auch zugleich ein Anſichſein. Das Daſein alſo erhielt ſich trotz jener Dialektik doch in ihm. Daſſelbe Verhältniß läßt ſich durch ein Beiſpiel aus einer concreteren Sphäre erläutern; es iſt nämlich daſſelbe, hier nur noch viel abſtracter ausgedrückt, was ſich ſpäter wieder zeigen wird als das Verhältniß von Subſtanz und Accidenz, oder

von Ding und Eigenſchaften. Das Ding an ſich wird gefaßt als das Andere ſeiner Eigenſchaften, als das, was nur für ſeine Eigenſchaften da iſt, und die Eigenſchaften als das, was für oder nur in Bezug auf das Ding — was an ihm da iſt; aber es zeigt ſich — und hat ſich uns ſchon früher erwieſen, daß das Ding nichts Anderes iſt, als ſeine Eigenſchaften, und die Eigenſchaften zuſammengenommen nur die Momente des Dinges ſind.

Doch wir müſſen ohne Sprung von einer nothwendigen Syntheſe zur andern fortſchreiten, und haben es hier noch zunächſt mit dem reinen Begriffe des Daſeins zu thun. Anſichſein, und Sein-für-anderes ſind die Momente oder inneren Unterſchiede des Daſeins. Das Daſein war uns in dieſe beiden Momente auseinandergegangen, es ergab ſich aber auch, daß dieſe beiden Momente keines für ſich abgeſondert exiſtiren konnten, daß ſie vielmehr zuſammen das wahrhaft Daſeiende ausmachten; dieß nun wahrhaft in ſeinem entwickelten Innern erkannte Daſein nenne ich Realität. Ich ſehe nun hierbei ein, daß das Daſein das, was es als Sein für Anderes iſt, auch an ſich ſelbſt ſein müſſe, und erkenne die Identität von beiden, indem ich eben dieſen Unterſchied denke. Es ergeben ſich daraus auch ſchon die für die Folge ſehr wichtigen Sätze, daß das Anſich der Dinge, ihr Inneres, nicht für etwas gänzlich Unbekanntes, ſondern nur für den Reflex ihres Aeußeren, ihres Seins für Anderes, gelten könne, oder daß das, was man ſich als ihr inneres Weſen vorſtellt, eben nur die negative Beſtimmung gegen ihr Anderes und weiter nichts iſt. „Die Dinge," ſagt Hegel, „heißen an-ſich, in ſofern von allem Sein für Anderes abſtrahirt wird, d. h. überhaupt, in ſofern ſie ohne alle Beſtimmung als Nichtſe gedacht werden. In dieſem Sinne kann man freilich nicht wiſſen, was das Ding an ſich iſt. Denn die Frage: was? verlangt, daß Beſtimmungen angegeben werden; indem es aber zugleich Dinge an ſich ſein ſollen, d. h. eben ohne Beſtimmung, ſo iſt in der Frage gedankenloſer Weiſe die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht eine widerſprechende Antwort. Das Ding an ſich iſt daſſelbe, was jenes Abſolute, von dem man

nichts weiß, als daß Alles eins in ihm iſt. Was aber das Ding an ſich in Wahrheit iſt, oder vielmehr, was überhaupt an ſich iſt, davon iſt die Logik ſelbſt die Darſtellung"*). Alle nähere Erkenntniß des Abſoluten, meint er, beſteht in Beſtimmungen, oder Beſchränkungen, Einſchränkungen oder Negationen dieſes ſo weiten und leeren Begriffes des Abſoluten, nämlich des Seins, und eben dieſe, ſcheinbar äußerlichen Beſtimmungen ſind Beſtimmungen, Erfüllungen ſeines Innern; man hat alſo nicht ein unbekanntes Innere einer äußeren Form — ein verſchiedenes Anſich dem Für-anderes-ſein deſſelben, als etwas Geheimnißvolles vorauszuſetzen. Alles, was in dieſem abſoluten Sein etwa potentiell liegen mag, tritt hervor als Unterſchiede, innerliche Geſtalten und Formen in ihm; es ergiebt ſich von ſelbſt, denn eben an dieſen Formen an dieſem ſich negativ Beſtimmen einer Form gegen die andere erſcheint der wahrhafte Inhalt.

Nachdem alſo, wie oben verſprochen wurde, die Logik ſelbſt durch ihr eignes Verfahren den negativen Charakter aller ſogenannten poſitiven Beſtimmungen hier ſchon deutlicher nachgewieſen, kehren wir zurück in den Cyklus ihrer Dialektik.

Die Realität war das Daſein, welches in ſich zwei Seiten, oder Beziehungen hat, das Anſich- und Für-anderes-ſein. Als ſolches auf ſich ſich beziehendes und beide Beſtimmtheiten in ſich tragendes Daſein erſcheint es uns nun als Daſeiendes oder als Etwas; es iſt mit dieſer Doppelſeitigkeit in ſich ſelbſt auch etwas für ſich, Ding, Subſtanz, Subject; wir haben alſo daran eine neue Kategorie: die das Fürſichſeins. Im Fürſichſein denkt man einestheils ein Sein, welches die Stelle des Subjects vertritt, und ein anderes Sein, welches die des Objects vertritt, denn dieſe Duplicität oder Inſichſpaltung liegt in demjenigen, was für ſich ſein ſoll; das Etwas alſo iſt das Anſich und das Für-anderesſein in ſich ſelbſt. Erſt hatten wir das Sein, dann das Daſein, nun das Fürſichſein. Das Sein beſtimmte ſich dialektiſch durch das Nichts zum Daſein, das Daſein durch

*) Hegel's Logik, 1. Abſchnitt, 2tes Cap. S. 127.

Andersſein zum Fürſichſein, und das für ſich Seiende iſt erſt Etwas.

Im Etwas ſind die Momente, aus denen es beſteht, das Anſich und Für-anderes, beide innerlich vorhanden, es iſt Alles, was es iſt, für ſich ſelbſt; dieſes Für-ſich-ſelbſtſein grenzt es daher von jedwedem Anderen, das ſeinerſeits auch für ſich ſelbſt, alſo auch ein Etwas wäre, ab. Dadurch wird das ganze Etwas zu einem endlichen, welches nicht mehr nur für Anderes da iſt, und für welches Anderes ſo gut wie nicht mehr da iſt, es iſt etwas für ſich allein; es verhält ſich gleichgiltig gegen Anderes, und Anderes verhält ſich gleichgiltig gegen das Etwas, denn dieſes Andere iſt ſelbſt ein anderes Etwas; beide alſo ſind gegen einander endlich, ſind außer oder ſucceſſiv nach einander. Das Etwas alſo hat eine Grenze, und iſt, was es iſt, nur innerhalb ſeiner Grenze; es unterſcheidet ſich nur durch dieſe von dem Anderen, was ſeinerſeits auch wieder daſſelbe iſt, was Etwas iſt; die Grenze alſo iſt die einzige Beſtimmtheit, durch welche das Etwas das iſt, was es iſt; würde die Grenze aufgehoben, ſo flöſſe es wieder mit dem allgemeinen Daſein zuſammen; dieſe Beſtimmtheit iſt alſo zugleich ſeine Beſchaffenheit oder Qualität, oder die innere Beſchaffenheit des Etwas iſt zugleich ſeine Grenze, indem es nur durch dieſe Beſchaffenheit oder Qualität ſich von Anderem unterſcheidet, durch dieſes ſein Für-ſich-ſein oder Sich-auf-ſich-beziehen das nicht iſt, was das Andere iſt, welches Andere freilich auch nur durch ſolches Sich-auf-ſich-beziehen oder Für-ſich-ſein nicht das iſt, was jenes iſt. Somit iſt alſo das Seiende als Etwas ein Endliches, und zwar — in ſofern man hier nicht bloß Raum-, ſondern auch Zeitbeſtimmungen einmiſchen will — ein Endliches zugleich und Veränderliches; denn das Sein überhaupt hat ſich ja bereits als ein ewiges Werden oder ſich Verändern gezeigt; die einzelnen Momente in dieſem Werden ſind alſo verſchwindende, aus einem Andersſein in ein anderes Andersſein übergehende, jedwede endliche Beſtimmung ſcheint ſich aufzulöſen und zu zerfließen im Unendlichen, indem das Endliche wieder zu jenem leeren und beſtimmungsloſen Sein wird, wel-

ches gleich im Anfange = Nichts geſetzt wurde, ſo daß das allgemeine Nichts wieder aus dem Daſein, der Endlichkeit hervorgehe, welche allein als das wahrhaft Exiſtirende erſcheint. Das einzelne Etwas verändert ſich, es wird etwas Anderes; ſofern es aber nur Qualität war, ſo verſchwindet es als erſtes Etwas ganz, und ein anderes Etwas tritt an ſeine Stelle. Die Endlichkeiten oder beſtimmten endlichen Etwas hatten nun zwar wohl, wie wir ſahen, auch ein Anſich jedes für ſeinen Theil, aber dieſes erſcheint hier zunächſt als ein Allgemeines und Unendliches, welches zugleich die Grenze dieſer endlichen Dinge ausmacht und in ſich beſtimmungslos iſt. Das Endliche tritt alſo aus jenem oder an jenem Unendlichen und Beſtimmungsloſen hervor, ohne daß man weiß, wie, und ebenſo wieder zurück in daſſelbe; beide beziehen ſich zwar auf einander, aber nur äußerlich, ſo daß das eine endet, wo das andere anfängt. Dieſe Bewegung iſt nur die eine ſich ewig wiederholende langweilige Abwechſelung des Endlichen und Unendlichen.

Allein dieſes Unendliche, ſo außerhalb des Endlichen und ihm gegenübergeſtellt, iſt auch nur das von Hegel ſogenannte Schlecht-unendliche, das unwahre, unwirkliche; es iſt nur jene Abſtraction des Verſtandes, die wir bei allen früheren Kategorieen kennen gelernt haben. Weder das Endliche noch das Unendliche können ſich ſo gegen einander halten, d. h. als wahr anerkannt werden. Schon die einfache Reflexion kann hier genügen, daß dieſes Unendliche gar nicht in Wahrheit unendlich iſt, weil es eine Grenze, und zwar am Endlichen, hat; es iſt ja nur außer dem Endlichen, und hört auf, wo dieſes anfängt, mithin iſt es nicht unendlich, ſondern ſelbſt endlich.

Auch hier wird erſt in der Syntheſe dieſer beiden auseinander geſperrten Begriffsmomente die Wahrheit erſcheinen, nämlich das wahre Unendliche, als in ſich tragend das Endliche, und mit ihm identiſch. Die Unendlichkeit hat das Endliche als ihre eigne Beſtimmung in ſich; und das Endliche iſt — eben weil es in ſich Unendliches iſt — dazu beſtimmt, über ſeine eigne Endlichkeit hinaus zu gehen; es hebt ſich als Endliches ſelbſt auf. Das Unendliche alſo wird

das, was es an ſich iſt, d. h. ſeiner Selbſtbeſtimmung nach werden ſoll und will, erſt, indem es ſein Gegentheil, ſein Anderes, das Endliche wird, und iſt im Endlichen nur das Unendliche ſelbſt, es iſt, was es iſt, ſelbſt, und iſt Alles für ſich, es iſt alſo unendliches Fürſichſein, in welchem das qualitative Sein vollendet iſt. Qualitativ nämlich nennt Hegel dieſen erſten Kategorieenkreis vom Poſitiven, Negativen und Limitation, wie auch Kant denſelben ſchon ſo genannt hat und die Scholaſtiker des Mittelalters, wobei alſo noch an keine beſondere Qualitäten im Sinne von ſpecifiſchen Naturbeſtimmtheiten zu denken iſt.

Erſt wenn die Kategorieen der Qualität, nämlich des Seins, des Daſeins und Fürſichſeins, jede mit ihren dialektiſchen Momenten zurückgelegt ſind, können die der Quantität auftreten, denn dieſe laſſen ſich nur nach jenen beſtimmen, nämlich die reine Quantität, das Quantum und der Grad; beide aber, ſowohl die der Qualität als der Quantität, vereinigen ſich dann zu der des Maßes. Doch nur durch die erſteren, die Kategorieen der Qualität, habe ich die Dialektik ſpecieller verfolgen wollen, um an dieſen die Methode ſelbſt zu erläutern und zugleich, um an der Beſtimmung der Unendlichkeit und Endlichkeit noch eine wichtige Grundanſicht des ganzen Syſtems zu eröffnen. Ich müßte weit über die Beſtimmung dieſer Vorträge hinausgehen und Hegel's Logik durchgängig commentiren, wollte ich den Faden auf dieſe Weiſe weiter ſpinnen. Wir ſchließen daher für heute mit einer tabellariſchen Aufzählung der Syntheſen, der durch die Dialektik gewonnenen Grundbegriffe oder Kategorieen, um ſie etwa mit den Kantiſchen zu vergleichen, und zu ſehen, an welcher Stelle dieſe in dem von Hegel gefundenen Denkorganismus hervorgewachſen. Auf die Kategorieen der Quantität und des Maßes folgen die des Weſens, nämlich des Grundes der Exiſtenz, der Erſcheinung und der Wirklichkeit, wo die der Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung ihre Stelle finden; nun endlich erſt im dritten Theile der Logik wird vom Begriffe gehandelt, und zwar erſtlich vom ſubjectiven Begriffe im engeren oder gewöhnlichen Sinne, vom Urtheile und vom Schluſſe, alſo von

dem, was den Hauptinhalt der gewöhnlichen Logik ausmacht. Zweitens ist die Rede vom Begriffe in seiner Objectivität, und zwar vom Mechanismus, Chemismus und der Teleologie, d. i. der Zweckmäßigkeit, die sich im Organischen offenbaret; endlich schließt sich der subjective und objective Begriff zur Wirklichkeit zusammen in der Idee, deren Lehre vom Leben, Erkennen und von der absoluten Idee handelt. Der logische Progreß geht also nicht, wie es scheinen könnte, gleichsam in gerader Linie fort, sondern er bewegt sich im Kreise; gleichwie nämlich die ganze Philosophie in das subjective, objective Moment und die Identität von beiden, nämlich in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie, zerfiel, so zerfällt die Logik wieder in die Lehren vom Sein, vom Wesen und vom Begriffe, und so fort jede derselben wieder in sich in immer engeren Cyklen. Alle einzelne Begriffe aber müssen, gleich jenen ersten des Seins, Daseins, Etwas u. s. w., durch das Läuterungsfeuer der Dialektik hindurch; sie entzweien sich, und in einer neuen Synthese glänzt einen Augenblick lang der Silberblick des Verständnisses; aber stets trübt und überzieht er sich bei längerer Betrachtung alsbald wieder mit einer Schlackendecke; erst am Ende des ganzen Processes behält nun das völlg gereinigte, lautere und gediegene Metall seinen Spiegel, oder vielmehr, es verwandelt sich zuletzt in das absolut durchsichtige Element des absoluten Geistes.

Funfzehnte Vorlesung.

(Hegel. Fortsetzung.)

Wir schlossen, m. h. H., mit einer tabellarischen Uebersicht der Hauptkategorieen der Hegel'schen Logik. Wenn wir hier wieder anknüpfen, um die wichtigsten Knotenpuncte oder Syntheſen, welche im Fortgange der Dialektik hervortreten, noch einer weiteren Betrachtung zu unterwerfen, so kann dieß, aus den bereits erwähnten Gründen nicht mit derjenigen Vollständigkeit und logischen Zuspitzung aller einzelnen Bestimmungen geschehen, welche ein genaues und gründliches Studium dieser Wissenschaft allerdings erfordert. Wenn wir daher in freierer Weise die noch übrigen Kategorieen behandeln, so kann unser Zweck bloß dieser sein, die Uebersicht und den Zusammenhang des Ganzen, so weit dieß in der Kürze möglich ist, für Manche vorläufig zur Erleichterung fernerer eigener Studien, für Andere zu einer historischen Kenntniß auf ausreichende Weise zu skizziren.

Wir waren zuletzt bei dem Fürsichsein angelangt, als demjenigen Begriffe, zu welchem sich das anfangs ganz bestimmungslose Sein näher bestimmt hatte. Damit war die sogenannte Kategorie der Qualität des Seins vollendet oder hatte den angemessensten Ausdruck erreicht, den sie in dieser Sphäre vor der Hand erreichen konnte. Das unbestimmte Sein war nämlich, wie wir sahen, zum Dasein, d. i. bestimmten Sein oder Etwas, das Dasein aber ferner zum Fürsichsein geworden. Diese Gesammtsphäre der Qualität stellt sich nun zu der jetzt folgenden, der Quantität, zuerst so, daß diese als die äußerliche oder bloße Form, jene als der Inhalt oder die innere wesenhafte Natur des Seins sich präsentirt. Diese Gegenstellung macht sich jedoch nicht so abrupt oder zufälliger Weise, sondern vielmehr methodisch da-

durch, daß die letzte Gestalt, in welcher sich das qualitative Sein zeigte, das Fürsichsein, selbst schon in eine bloß äusserlich formelle Bestimmung übergegangen, der Inhalt zur Form geworden, oder daß jene Qualitätsbestimmungen in Wahrheit nur Bestimmungen der Quantität zu sein sich erweisen.

Das Fürsichsein nämlich, als welches sich das Sein zuletzt gezeigt hatte, war zwar in der That das lebendige Sich-auf-sich-beziehen des Unendlichen, das Werden des Unendlichen in sich zu Endlichem und umgekehrt; allein dieses Unendliche selbst erstarrt alsbald wieder vor der Vorstellung zu einem homogenen Ganzen, die in ihm wirkende Doppelbewegung wird zu einer ruhigen, sich gleichsam neutralisirenden Durchdringung oder Spannung. Jene Doppelbewegung erschien noch zuletzt im Fürsichsein als Repulsion und Attraction; diese aber gehen, ist einmal das Ganze erstarrt, sofort nun in Discretion und Continuität über, welches bekanntlich die beiden Momente der Größe oder Quantität sind. Um dieß der Vorstellung näher zu bringen, versuche man es, in Gedanken ein Quantum zu theilen, in der Absicht, um auf das Atome, das untheilbar rein für sich Seiende, Einfache zu kommen. Das kleinste vorstellbare Theilchen wird sich bei diesem Geschäfte immer wieder ausdehnen, und von Neuem theilbar erscheinen. Anstatt nun dieses nie zum Ziele führende Bemühen fortzusetzen, beachte man lieber, was eigentlich im Denken oder Vorstellen selbst wirklich geschieht. Es geschieht ein Sichausdehnen des scheinbar Kleinsten oder Einfachsten zum Continuum, und sofort wieder ein Zergehen dieses Continuums in einzelne Theilchen; es findet also in Gedanken ein immerwährendes Umschlagen des Continuirens und Discernirens, des Zusammenfassens oder Attrahirens und des Unterscheidens oder Repellirens statt. Wie also im Fürsichseienden Repulsion und Attraction sich zum ruhigen Ganzen durchdrungen haben, so stellt diese Ganzheit sich jetzt als ruhige Einheit, die aber die Vielheit als Möglichkeit oder Theilbarkeit in sich trägt, dar, oder kurz: jene abstracte Qualität des Seins erweist sich, Quantität zu sein.

Die Quantität bleibt freilich auch nicht so starr und unbeweglich in sich; dieser Gedanke hat sich im Voraus schon erwiesen als Continuität und Discretion in sich hegend, oder, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird: der Begriff der Größe zerfällt in die Unterschiede der continuirten (stetigen) und der discreten Größe. Es fällt nach dem Obigen selbst in die Augen, daß dieses Sich-in-sich-unterscheiden der Quantität dasselbe ist, was Einheit (Fürsichsein) und Vielheit; diese Momente entsprechen genau dem Continuum und der in diesem noch nicht ausdrücklich gesetzten, aber schon mitgedachten Theilbarkeit oder potentiellen Vielheit.

Die Größe ist ihrer Natur nach das äußerlich Bestimmbare; jede Größe zeigt sich sofort als bestimmte Größe oder Quantum. Der Unterschied der Größe ist aber überhaupt und lediglich nur die Grenze. Diese Grenze oder Bestimmtheit der Quantität kann aber — wie wir dieß als aus der Mathematik bekannt voraussetzen — entweder eine extensive oder intensive Größenbestimmung sein, welche letztere Grad genannt wird, eine Bestimmtheit, die zwar an sich noch keine innere, Wesens- oder Naturbestimmung des Etwas ausdrückt, sondern nur an äußerlichen, ebenfalls bloß quantitativen Bestimmungen bemessen und bestimmt wird — z. B. 10° Kälte oder der zehnte Grad ist diese Intensität nur in Bezug auf den neunten oder elften Grad, u. s. f. — aber doch schon der Qualität wieder näher getreten ist, welche oben in der Quantität gänzlich verschwunden zu sein schien. So ist die Kälte überhaupt nur Kälte, die Wärme überhaupt nur Wärme durch ihren Grad, also durch quantitative Bestimmung, und es ist nur zu sehen, wie durch Veränderung der Quantität auch zugleich die Qualität, und durch Veränderung der Qualität auch zugleich die Quantität eine andere wird; — ein Gedanke, den Herbart nach seiner Weise so ausdrückte: dem innern Zustande muß auch stets die äußere Lage und dieser der innere Zustand entsprechen.

Der Grad nämlich als eine quantitative Bestimmung, woran eine gewisse Qualität geknüpft sein soll, geht sofort über in den Begriff des Maßes. Maß aber ist ein

Verhältniß zweier Quanta zu einander, und dieß zeigt ſich am reinſten und vollkommenſten in dem Potenzverhältniſſe, der Wurzel oder Quadratzahl. Immitten der Quantität, welche nur ein durchaus äußerliches und gleichgiltiges Verhalten der Zahlen zu einander zu befaſſen ſchien, machen ſich alſo doch durchaus beſtimmte und unveränderliche Verhältniſſe von Quantis zu andern Quantis geltend, und die Cubikwurzel z. B. iſt nicht ein äußerlicher Maßſtab mehr, ſondern ein inneres Geſetz des Wachsthums oder der Vermehrung, nach welchem ſelbſt die ſogenannten unendlichen Größen beſtimmt werden können. Das Grundverhältniß der Quantität überhaupt, welche ſich eben als Continuität und Discretion oder als Einheit und Vielheit zeigte, zeigt ſich alſo zuletzt am beſtimmteſten in dem Potenzenverhältniſſe, wo nicht mehr mit Quantis als ſolchen, ſondern mit deren Verhältniſſen (Exponenten) gerechnet wird, wodurch dieſe abſtracte Kategorie in ſich wieder Halt und Gliederung, ja die größte Beſtimmtheit gewinnt, welche ſie von Neuem als Ausdruck der Qualität erſcheinen, oder vielmehr ſelbſt wieder mit dieſer zuſammengehen läßt. So zeigt ſich u. A. deutlich in den ſtöchiometriſchen Bezeichnungen chemiſcher Verbindungen, wie die Qualität unmittelbar von quantitativen Verhältniſſen abhängig iſt, oder eigentlich ſelbſt in dieſen beſteht, und das Specifiſche (die Qualität) ſelbſt quantitativer Natur, ein inneres Maß, ein Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt.

Indem alſo die Qualität durch die Quantität und dieſe durch jene beſtimmt, eine mit der andern zugleich verändert wird, zeigt ſich auch hier wieder der bekannte **progressus in infinitum**; aus jedem über ein beſtimmtes ſpecifiſches Maß hinausgehenden Quantitätsverhältniß würde nämlich ein anderes und neues Quale entſtehen und dieſes bei fortgeſetzter Vergrößerung wieder in ein neues übergehen, u. ſ. f. in's Unendliche. Dieſer Progreß in's Unendliche aber findet hier, wie überall, wo er eintritt, ſeine Auflöſung nur darin, daß auf den dabei ſtattfindenden Denkact ſelbſt reflectirt wird, das Denken dabei ſich ſelbſt zum Gegenſtand macht, wie wir vorhin bei der discreten und ſtetigen Größe ſahen. Auch

hier geſchieht im Denken weiter nichts, als eben dieſes Abwechſeln oder Hin-und-hergehen zwiſchen zwei entgegengeſetzten Denkbeſtimmungen, eine Reciprocation, die, man mag ſie wiederholen, ſo oft man will, zu keinem Ziele führt, und das erſte Mal gerade ſo viel bedeutet, wie das letzte Mal. Dieſe Denkbewegung ſelbſt alſo, wie ſie iſt, iſt der feſtzuhaltende Begriff, der Gedanke, der wirklich gedacht wurde, das Wahre, und ſomit hebt ſich denn auch die Kategorie des Maßes, als ein Beziehen zweier quantitativ-qualitativer Beſtimmungen auf einander an und für ſich auf zu dem Begriffe des Reflectirens ſelbſt. Es iſt dieſelbe Denkbewegung, welche ſchon früher bei'm Fürſichſein als Attraction und Repulſion, dann bei der Quantität als Continuität und Discretion ſtattfand; hier aber, im Maße, iſt ſie auch objectiv durch die Sache ſelbſt vollends in's Klare gekommen, da das Maß ſich unmittelbar ſelbſt als ein Beziehen zweier Seiten, die aber an ſich daſſelbige ſind, nämlich Quanta, darſtellte; alſo als ein Beziehen des Bezogenen auf ſich ſelbſt, ſo daß das Sein ſich nun als ein einfaches Sich auf-ſich-ſelbſt-beziehen oder Sich-zu-ſich-ſelbſt-verhalten erweiſt.

Dieſes aber erſcheint nun erſt als das wahre Selbſtſtändige, das Sein als Selbſtſtändigkeit oder als Weſen. Hiermit ſind wir aus dem erſten niedrigſten Kategorieenkreiſe, dem des unmittelbaren Seins, in einen neuen und höheren übergetreten. Auch Weſen (als Infinitiv des veralteten Zeitworts) iſt ein Werden, eine Bewegung in ſich, aber ſchon genauer beſtimmt als jenes einfache Werden. Es iſt die Bewegung in der Natur der Dinge, das Pulſiren, Polariſiren, Differenziren, kurz die Bewegung, welche der Bewegung des Verſtandes, dem Reflectiren, entſpricht; daher finden wir denn auch überall in den hier vorkommenden Begriffen das zweitheilige oder contrapoſitive Verhältniß ausgeſprochen. Zwar fand dieſes Reflectiren in der That auch ſchon bei jenen erſten Kategorieen des Seins (die dem ſinnlichen Anſchauen entſprechen) ſtatt, aber doch nur ſo, daß es nicht ſowohl in der vorgeſtellten Sache ſelbſt vorzugehen ſchien, als vielmehr nur in unſerer Betrachtung derſelben,

weßhalb es denn auch wohl Manchem ſo vorgekommen ſein mag, als werde jene Bewegung und Beziehung von uns nur willkührlich in das Sein hineingetragen, und liege nicht unmittelbar ſelbſt darin. Das Vorgeſtellte, die Kategorieen des Seienden, Daſeienden, Etwas, das Quale, Quantum u. ſ. f. ſchienen alle nur von der Art zu ſein, daß ſie, einfach an ſich ſelbſt, ihre Gegenſätze nur ganz gleichgiltig außer ſich in Anderem hatten, und daß Alles, was ſich ſo als Anderes zu Anderem verhielt, auch wirklich außereinander, zuſammenhangslos und einzeln für ſich wäre, weßhalb ſich denn auch alle dieſe Beſtimmungen in quantitative auflösten. Aber gerade durch dieſe quantitative Natur derſelben kam es an den Tag, daß ſie Maßbeſtimmungen waren, d. h. Verhältniſſe, Beziehungen eines und deſſelben, nämlich der Quantität in und auf ſich ſelbſt durch innern Gegenſatz, wodurch die Quantitativität wieder in Qualitativität zurückſchlug. Somit eröffnete ſich ein tieferer Einblick in die Natur des Abſoluten oder ſchlechthin Seienden, und wir blieben nicht mehr dabei ſtehen, es unmittelbar als Sein oder Daſein auszuſprechen, ſondern nennen es nun Weſen, damit eben jene Doppelnatur, innere Zwieſpaltigkeit oder Gegenſätzlichkeit bezeichnend, die nun in der Sache wie in den Begriffen und den Benennungen ſelbſt ausgeprägt liegt, die wir fortan zur Bezeichnung des Abſoluten brauchen. Dieſe nämlich ſind durchweg Reflexionsbegriffe, relative oder correlative Begriffe, Correlata, die ihr Referens, ihre Antitheſe nicht mehr bloß verſteckter Weiſe oder bloß an ſich, ſondern ausdrücklich auch für ſich zur Schau tragen. Die Beſtimmungen, welche das Weſen annimmt, ſind daher von anderer Natur und haben einen andern Charakter, als die in der Sphäre des Seins; dort waren dieſe Beſtimmtheiten oder Qualitäten unmittelbar das Was, welches iſt, verſchwindet und zu Anderem wird; hier dagegen ſind die Beſtimmungen durch das Weſen ſelbſt geſetzt, indem es ſelbſt in ſie zergeht, in ihnen ſein eigner Wiederſchein iſt; denn da keine von dieſen Antitheſen, z. B. Urſache und Wirkung, ohne die andere ſein kann, ſo erſcheinen ſie eine von der andern bedingt und abhängig, keine für ſich allein ver-

trägt die abſolute Poſition — a iſt nur durch b, und b durch a; es fehlt alſo in dieſer Kategorie eigentlich das wahre Sein, Fürſichſein und wahrhafte Selbſtbeſtehen, was ſich erſt in der dritten Sphäre, in der des eigentlich ſogenannten Begriffs wiederfindet; hier findet im Grunde nur das Scheinen, nicht das wahre Sein ſtatt. Das Weſen offenbart ſich zunächſt als das Reflectiren ſelbſt, als die Thätigkeit des Sich-polariſirens, Sich-in-ſich-entgegenſetzens, Theilens, oder, wie es Hegel ausdrückt: es iſt an ſich ſelbſt Negativität. Das Weſen der Dinge, kann man alſo ſagen, iſt der Verſtand der Natur, es iſt daſſelbe Thun, wie der Verſtand in uns, nämlich ein Ur-theilen, Sich-unterſcheiden, Reflectiren, inneres Wiederſpiegeln oder in ſich Scheinen.

Es iſt nun die eigenthümliche Natur aller der hier zur Sprache kommenden Reflexionsbeſtimmungen näher in's Auge zu faſſen. Wir ſahen: als Correlata haben ſie nur eine mit und durch die andere ein Beſtehen und Sein, nicht für ſich allein. Dieſes Bedingtſein einer durch die andere iſt es, was der Verſtand gewöhnlich nicht gehörig beachtet; er ſetzt ſie vielmehr vermöge ſeiner Natur, Alles zu unterſcheiden, auch als unterſchiedene und ſelbſtſtändige Weſen gegen einander, nicht bedenkend, daß, ſo iſolirt hingeſtellt, keines ſich ſelbſt halten kann. Dieß iſt die ſich ſelbſt widerſprechende Natur aller Reflexionsbeſtimmungen, welche bei innerlicher Einheit doch immer den Schein von iſolirter Selbſtſtändigkeit gegeneinander behaupten, weil ſie zunächſt noch aus der Kategorie des bloßen Daſeins herkommen; aber die Kategorie des Weſens iſt es auch, in welcher jener Schein vollends abgeſtreift und dieſe Reflexionsbeſtimmungen vermöge der Dialektik, d. h. ihres eigenen ſich im Denken in einander Aufhebens, vollends übergeleitet werden ſollen in die Sphäre des eigentlich und im engern Sinne ſo zu nennenden Begriffs.

Hier aber ſind dem Verſtande vorerſt alle ſolche Gegenſätze, wie Indifferenz und Differenz, Materie und Form u. ſ. w., noch unüberwundene Widerſprüche, an die er ſich ſtößt, die ſein Denken plötzlich hemmen und gleichſam zur

Umkehr nöthigen; während doch, wenn er auf ſich ſelbſt aufmerken wollte, leicht einzuſehen wäre, daß eben dieſes Sich-widerſprechen in der Sache ſelbſt liegt, daß ſein eignes Denken ein Sich-in-ſich-entgegenſetzen, Reflectiren, und ebendadurch erſt ein Urtheilen und Beſtimmen iſt, indem es zugleich ein Widerſprechen iſt, ſo wie denn auch andererſeits dieſelbe Bewegung gegenſtändlich in der Natur daſſelbe Differenziren, Sich-in-ſich-urtheilen, Beſtimmen, Entfalten — kurz, die Geneſis und das Leben der Natur ſelbſt iſt. Dieſe Einſicht iſt freilich auch gerade die ſchwerſte Aufgabe der objectiven Logik, und der Punct, wo die Syſteme (wie wir früher bei Herbart's Monadologie ſahen) feindſelig auseinander gehen: die Einſicht, daß das Identiſche zugleich das Differente, und umgekehrt, das Differente zugleich das Identiſche ſein ſoll. Soll dieß jedoch nicht ein bloßes Aperçu, wie bei Schelling, eine bloße Vorausſetzung oder Behauptung bleiben, ſondern methodiſch bewieſen werden, ſo kann es nicht anders geſchehen, als ſo, daß man bei einem von den beſtimmten Gegenſätzen anfängt und zeigt, daß er auch ſein beſtimmtes Gegentheil bedeutet, es in ſich faßt, ausdrückt und ſich in dieſem Gegenſatze vollkommen erſchöpft und aufhebt.

Diejenigen Gegentheile nun, welche hier gemeint ſind, betreffen den beſtimmten Gegenſatz von Indifferenz und Differenz, Identität und Unterſchied, Materie und Form, Innerem und Aeußerem und beſonders vom Poſitiven und Negativen überhaupt. Unter Weſen denkt man ſich freilich wohl zunächſt insgemein das Subſtrat oder die Subſtanz, welche gewiſſe Beſtimmtheiten an ſich habe oder dieſen zum Grunde liege. Dieſe Beſtimmtheiten, Geſtalten, Formen, könnten aber abgeſondert für ſich allein gar nicht beſtehen, nicht *ſein*; ſie ſind vielmehr für ſich bloßer Schein; in Bezug aber auf das Weſen, die Erſcheinung deſſelben. Sie ſind mithin vom Weſen gar nicht zu trennen; allem vorhandenen Scheine muß auch ein Reales, Weſenhaftes zum Grunde liegen, oder, wie Herbart es ausdrückte: wie vielerlei Schein, ſo vielerlei Reales, auf welches jener hinweiſt. Der Schein iſt alſo, auch der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe

zufolge, vom Weſen gar nicht abzuſondern und irgendwie als ein Fürſichſeiendes hinzuſtellen. Es kommt nur darauf an, wie innig und weſentlich, oder wie oberflächlich man ſich dieſe Verknüpfung denkt. Oft bleibt man nur dabei ſtehen, die Erſcheinung der Dinge gehe als Schein nur in uns, unſern Augen, Ohren u. ſ. f. vor, das Ding an ſich aber gar nichts an; gleichwie das Bild im Spiegel, aber nicht im oder am Gegenſtande ſei, der ſich ſpiegelt. Allein eben ſo leicht wird man doch auch anderſeits zugeben, daß die Erſcheinung von dem Dinge oder Weſen, welches erſcheint, ſelbſt herrühre, durch daſſelbe bedingt ſei, und in ihm ſeinen Realgrund habe. So wenig der Schein, als ſolcher, ſeinen Grund in ſich hat — ſonſt wäre er ja ſelbſt ein ſeiendes Weſen und kein Schein — ebenſoſehr hat er denſelben in ſeinem Andern, dem Dinge an ſich. Die Dinge an ſich aber, alle zuſammengenommen, oder das ganze Ding an ſich, die Welt, und das innere Weſen überhaupt, das Abſolute iſt es, was wir hier betrachten und unter Weſen überhaupt verſtehen. Dieſes Weſen, wie es einerſeits als Grundweſen ſchlechthin für das Allgemeine, in ſich Indifferente gilt, muß doch auch (ſchon um des verſchiedenen Scheines willen) ein Differentes und Mannichfaltiges ſein. Das ganze Intereſſe unſerer gegenwärtigen Unterſuchung iſt alſo, wie geſagt, auf jenen Grundwiderſpruch gerichtet, der von Herbart als Irrthum in unſere ſubjective Auffaſſung, von Hegel als Wahrheit in die Natur der Dinge verlegt wird. Man mag ihn aber verlegen, wohin man will, das Problem bleibt ganz daſſelbe; nimmt ihn das Denken ſelbſt auf ſich, ſo fragt ſich, wie ein ſo rein Einfaches, der Geiſt oder die Seele, doch in ſich ſo mannichfache Beſtimmtheiten, Gefühle, Gedanken u. ſ. f. haben könne, und ganz ebenſo iſt es, wenn ich ihn in ein Weſen außer mir verlege. Es iſt, wie geſagt, hier und dort, innen und außen immer dieſelbe Frage: wie kann ein Einfaches, Indifferentes zugleich das Gegentheil davon ſein? Wie die Monadologie dieſe Frage zu löſen ſuchte, iſt a. ſ. O. abgehandelt worden; hier wenden wir uns ohne weitere Abſchweifung zurück zu Hegel's Lehre.

Das Einfache, als Weſen, gilt zunächſt als das Poſitive, durch ſich ſelbſt Seiende, die Beſtimmtheit dagegen als das Negative, an ſich Nicht-ſeiende, nur durch Anders, nämlich durch das Poſitive, Geſetzte. Allein es iſt ſchon früher gezeigt, und ſelbſt von Herbart iſt dieſer dialektiſche Ausdruck für den Begriff des Seins gebraucht worden, daß das Poſitive nur gedacht und beſtimmt werde, als das Nicht-negative, als Negation der Negation; ſo wie hinwiederum das Negative nur als Negation des Poſitiven gedacht wird. Wollte man aber das Negative von dem Poſitiven abſondern und behaupten, das Poſitive ſei nicht zugleich negativ, dabei aber doch das Negative — wenigſtens als Schein — wirklich vorhanden ſein und beſtehen laſſen, ſo müßte dieſer außerhalb des Poſitiven exiſtirende Schein für ſich ſelbſt beſtehen und mithin ſelbſt wieder ein Poſitives ſein: es zeigt ſich mithin, daß, indem dieſes Negative zugleich poſitiv iſt, das Poſitive in ihm zugleich negativ ſich verhält; d. h. alſo überhaupt ſo viel als: in der Wirklichkeit ſind beide Beſtimmungen in Identität aufgehoben. Beide beziehen ſich alſo durch ſich ſelbſt, durch ihren eignen Begriff, aufeinander, oder können nur durcheinander, eine nur durch und mit der andern begriffen werden. Das Weſen alſo, welches eigentlich dabei als das Seiende gedacht wird, iſt eben dieſes Beziehen, Reflectiren; dieſe Negativität, die gedacht und vorgeſtellt wird, iſt das wahre Object, die Natur der Dinge, das Innere, Weſen, das Ding an ſich ſelbſt.

Poſitives und Negatives ſind die beiden Beſtimmungen, welche in dieſer Kategorie des Weſens recht eigentlich zu Hauſe ſind, ſie wiederholen ſich dialektiſch (wie oben das Sein und Nichts) in allen Faſſungen und Ausdrücken, die hier nach und nach vorkommen. So wird z. B. auch in der Natur die allgemeine Materie als das Poſitive, die Form als das Negative aufgefaßt. Die Materie ſoll das an ſich ſchlechthin Einfache und Selbſtſtändige, die Form oder Geſtalt dagegen das Negative, Nichtige ſein. Allein genauer erwogen, erſcheint die Materie ſelbſt ihrerſeits nur darum als das Selbſtſtändige, weil ſie ſchon nicht mehr einfach ge-

dacht wird, ſondern Reflexion in ſich, d. h. Grund und Exiſtenz zugleich an ſich iſt, und mithin als exiſtirende oder wirkliche Materie ſchon die Beſtimmtheit oder Form in und an ſich hatte, die man als Formbeſtimmtheit von ihr abſondern wollte. Ebenſo verhält es ſich mit den Ausdrücken: Kraft und Aeußerung, und mit dem, was man unter Innerem und Aeußerem verſteht; auch dieß ſind nur Auffaſſungen eines an ſich ſeienden Verhältniſſes der Sache ſelbſt und unterliegen derſelben Dialektik, welche dem Poſitiven und Negativen widerfuhr.

Ein Hauptgegenſatz, in welchem das Weſen ausgeſprochen zu werden pflegt, iſt ferner der, daß es Grund und Erſcheinung (Exiſtenz) ſei. Zuerſt pflegt man auch hier wieder das Weſen als überhaupt das zum Grunde Liegende anzuſehen, und indem man zunächſt vom Weſentlichen das Unweſentliche abſondert, bleibt für das Weſen nur ein todtes und leeres Abſtractum (Subſtrat) übrig, bei dem man ſich gar nichts Beſtimmtes mehr zu denken vermag; daher die bekannte Behauptung, das Weſen oder Ding an ſich ſei völlig unbekannt und geheimnißvoll für uns. Das Weſen aber, wie wir es hier, allem Vorangegangenen zufolge, erkannt und zu denken haben, iſt nicht ein unbekanntes todtes Sein, ſondern es ſteht mit ſeiner Erſcheinung in unmittelbarer Beziehung, und dieſes Beziehen ſelbſt iſt ſchon ausgedrückt in dem Worte: Grund. Ein Grund freilich, ſo abſtract oder einſeitig für ſich betrachtet, iſt an und für ſich ſelbſt noch nichts von alledem, was aus ihm entſtehen, wozu er werden kann; er iſt ſo nur erſt die abſtracte Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit der Sache oder Erſcheinung; denn das, was nur erſt möglich iſt oder ſein kann, iſt noch nicht wirklich. Als Grund alſo iſt das Weſen ein Sein, was noch kein Daſein hat; aber die Beziehung auf das Daſein iſt gleich in ihm mitgeſetzt oder ausgeſprochen; es kann etwas nicht als Grund gedacht werden, was nicht Bezug hätte auf die Folge, welche hier die Erſcheinung iſt. Nur durch dieſe wird er ſelbſt erſt zum Grunde, ſo wie dieſe erſt zur Erſcheinung wird durch jenen. Eine Erſcheinung kann nicht ſein, ohne etwas in ihr Erſcheinendes, d. i. ohne

das zum Grunde Liegende, Reelle, wie wir zu ſagen pflegen; dieſes muß in die Erſcheinung ſelbſt mit eingehen und in ihr gegenwärtig ſein, ſonſt könnte die Erſcheinung nicht daſein. Der Grund ſelbſt alſo iſt das Erſcheinende, und was erſcheint, iſt der Grund; wir haben durchaus nicht Urſache, etwas weiteres in oder hinter der Erſcheinung zu vermuthen, als das, was ſich in ihr zeigt; nur von dem Erſcheinenden können wir auf das zum Grunde liegende Was ſchließen. Wir finden alſo in der Erſcheinung ſelbſt den Grund, und indem ſomit nicht bloß die Erſcheinung im Grunde, ſondern auch der Grund in der Erſcheinung aufgeht, zeigen ſie ſich, eins und daſſelbe in völliger Durchdringung, nämlich das Wirkliche zu ſein.

Somit hat ſich das Sein oder Daſein ſeinem Innern nach wiederum weiter offenbart als Exiſtenz (exsistentia von ex-sistere, zum Vorſchein kommen, in Erſcheinung treten). Die Erſcheinung iſt Exiſtenz, aber nicht von einer ihr zum Grunde liegenden Essentia (Weſen, Grund) verſchieden, ſondern in Wahrheit eins mit ihr. Grund und Erſcheinung haben ſich zur Wirklichkeit aufgehoben, wie Sein und Daſein zum Fürſichſein. Betrachten wir nun dieß Reſultat, die neue Syntheſe, genauer, um in ihr den Fortſchritt zu einer neuen und höheren Kategorieenſphäre über die des Weſens hinaus zu dem eigentlich ſogenannten Begriff zu entdecken.

In dem Worte Wirklichkeit ſchon liegt es, wie man ſich das Abſolute nun bereits zu denken haben wird; es iſt nämlich allmählig immer mehr aus einem feſten Seienden zu einem thätigen Sich-verhalten, zu Wirken, Thätigkeit, Actualität ſelbſt geworden; das todte Subſtrat, was ſolchem Wirken zum Grunde liegen ſollte, verſchwand immer mehr, und es zeigt ſich, daß damit ſelbſt nur der Grund gemeint war. Dieſer Uebergang oder, ſo zu ſagen, dieſe Sublimation des Seienden in ein abſolutes Thun geſchieht aber vollſtändig in der Kategorie der Nothwendigkeit. Dieſe nämlich zeigt ſich als die Naturgewalt, aber als eine Gewalt, die unmittelbar ſelbſt als Sache oder Erſcheinung in die Sinne fällt, obſchon ſie ſelbſt kaum mehr etwas Materielles

oder Palpables zu ſein ſcheint, wie z. B. das Licht keine andere Exiſtenz, nichts Körperliches weiter an ſich hat, ſondern ſelbſt nur das actuelle Leuchten, dieſe Activität iſt. Die Nothwendigkeit aber iſt, wie Hegel ſelbſt ſagt, eine ſchwere Kategorie, vorzüglich deßwegen, weil wir ſie bloß als ein Verhältniß von zwei Dingen zu einander denken können, welches Verhältniß ſich aber dann ſelbſt als das Subſtantielle zeigt, als die Macht und Thätigkeit offenbart, die das Zuſammengehörige zu einander zieht. So iſt bei'm Magnet das Anziehen der Eiſenfeilſpäne, bei poſitiver und negativer Elektricität der Blitz des Ueberſchlagens das Ereigniß oder die Sache, welche nothwendig erfolgt, und die Nothwendigkeit iſt das urſprüngliche innere Verhältniß, in welchem jene zwei Beſonderheiten zu einander ſtehen. Die Bedingungen, unter welchen die Sache erfolgt, ſcheinen hier an mehrere äußere Exiſtenzen vertheilt, die Sache ſelbſt nicht eher wirklich zu werden, als bis jene Bedingungen vollſtändig gegeben ſind; ſind ſie aber gegeben, ſo muß auch die Sache erſcheinen. Dieſes Müſſen iſt daraus zu erklären, daß die vollſtändige Möglichkeit in Wahrheit die Wirklichkeit ſelbſt ſchon iſt. So lange etwas als nur möglich bevorſteht, ohne wirklich zu werden, fehlt noch irgend eine Bedingung; die Sache iſt alſo in der That noch nicht möglich; iſt aber die Möglichkeit vollſtändig, ſo iſt auch eben damit die Wirklichkeit, das Etwas, die Sache, ſelbſt ſchon vollſtändig, d. i. wirklich geworden; zwiſchen dem Eintritt der Bedingungen und der Sache iſt kein Zwiſchenraum, ſie iſt dieſer Eintritt ſelbſt. Das Wirkliche war, wie wir ſahen, das Mögliche, was exiſtirt, oder die Einheit von Grund und Exiſtenz. Die Möglichkeit iſt die Grundbedingung, das Weſentlichſte zur Wirklichkeit; was wirklich werden und daſein ſoll, muß vor allen Dingen möglich ſein und dieſe Möglichkeit als Grund in ſich tragen. Aber obſchon die Möglichkeit das Weſentliche iſt, ſo iſt ſie doch nur Möglichkeit, noch nicht Wirklichkeit. Das Wirkliche anderſeits für ſich, nicht auf ſeinen Grund bezogen, unmittelbar genommen, erſcheint wohl als grundlos, d. i. zufällig und daher nicht als nothwendig, ſondern auch nur als möglich,

als eine bloß zufällige Wirklichkeit, eine Sache, ein Etwas oder Ereigniß, das von andern Bedingungen abhängig ist. Sobald nun aber alle diese andern oder äußerlichen Bedingungen vorhanden sind, so tritt es auch augenblicklich ein, wird wirklich; aber dann kann es auch wiederum nicht bloß möglicher Weise eintreten, sondern es muß, es geschieht nothwendig oder ist schon da, weil es als das Ganze, als Totalität der Bedingungen schon vorausgesetzt war.

Die Nothwendigkeit also, logisch betrachtet, worin besteht sie? In diesem Verhalten, daß eine wesentliche Einheit in ihre Differenzen oder Momente gespalten und diese Momente jedes ein eigenes Sein gegen einander zu haben scheinen, welches Sein jedoch in Wahrheit nicht in ihnen vereinzelt ruht, sondern vielmehr in der essentiellen Einheit beider. So scheinen positive und negative Elektricität getrennt jede für sich zu sein, was sie sind; ihre Indifferenzirung im Blitze scheint von ihnen als ihren Bedingungen abhängig zu sein und ist es auch als Ereigniß wirklich; dennoch ist positive Elektricität solche nur im Gegensatz und in der Spannung mit — also durch die negative, und die negative nur durch die positive; es ist also jede abhängig und bedingt von der andern, und das Wesen, was sich in sie differenzirt hat, ist das Gemeinsame, Eine; es ist die wirkliche Identität von beiden, was vielmehr als das Ursprüngliche vorauszusetzen ist und wirkt oder das Wirkliche darin ist. Es kommen hierbei abermals abwechselnd nur die Indifferenz und die Differenzen zum Dasein; im Augenblicke, wo diese ihre Existenz aufgeben, erhält die Sache Existenz, oder vielmehr, dieses Aufgeben selbst ist die Sache, und es ist in Wahrheit nur diese Bewegung des Differenzirens und Indifferenzirens, d. i. der Reflexion in Anderes und in sich.

Es liegt nun nahe, zu sehen, wie das Verhältniß der Nothwendigkeit übergehe in Freiheit, oder eigentlich dialektisch selbst sich als Freiheit zeige, und somit als Begriff*). Als

*) Dem Leser wird nicht entgehen, daß dieses Wort bisher oft auch in dem weiteren, herkömmlichen Sinn für allgemeine, abstracte Vorstellung überhaupt gebraucht worden ist. Forthin tritt dagegen die bestimmtere Bedeutung ein, die es im System Hegel's behauptet.

Nothwendigkeit nämlich zeigt ſich dieſes Verhältniß vornehmlich in der Natur der Dinge, in dem Außereinander der Zeiträumlichkeit; es zeigte ſich hier als ein wirkliches, thätiges Sichbeziehen, als vorhandene Spannung und thatſächliches Umſchlagen der Bedingungen in die Sache. Als eigentliche Nothwendigkeit alſo erſcheint dieſelbe nur dann, und ſo lange, als bei dieſer Identität zugleich an die Differenz gedacht wird, und ſo lange man den differenten Momenten noch für ſich eine geſonderte Exiſtenz zuſchreibt, die nicht dauern kann, ſondern übergehen muß, weil ſie kein wahres Sein iſt, ſondern ein Zuſammengehen in die Sache, die ſchon in Ausſicht geſtellt iſt.

Die weſentliche Einheit, obſchon ſie als ſolche noch keine Exiſtenz, ſondern nur ein ideales Daſein hat, zeigt ſich nichts deſto weniger doch wirkſam und kräftig; als zuſammengehörig machen die geſperrten Momente, der Idee und Wahrheit nach, ſchon ein Ganzes aus, und erweiſen, bethätigen dieß auch. So fern alſo dieſes Ganze wiedrum als ſolches ins Auge gefaßt und von der beſonderen Exiſtenz der Momente als einem unwahren Sein abſtrahirt wird, erſcheint dieſes Ganze zunächſt als Subſtanz, d. i. als die wieder zum unmittelbaren Daſein gemachte Wirklichkeit, worin die Unterſchiede der Exiſtenz und ihrer Weſentlichkeit wieder aufgehoben, zur Unmittelbarkeit der Vorſtellung zuſammengegangen ſind. Es iſt das Ganze, als concrete Einheit gefaßt. Es iſt jedoch zu bemerken, daß die Kategorie der Subſtantialität, die in ihrer ganzen Härte früher bei Gelegenheit des Herbartiſchen Syſtems dargeſtellt wurde, hier bei Hegel ſchon deßhalb eine durchaus andere Bedeutung haben muß, weil ſie nicht unmittelbar als die erſte Kategorie des Seins auftritt, ſondern in einer Reihe von vorgängigen Vermittelungen, die das ſtarre Weſen derſelben bereits dirimirt und flüſſig gemacht haben. Die Subſtanz ſoll ſein das Abſolute, das an und für ſich Seiende, Reale, Wirkliche. Wie ſie aber gewöhnlich vorgeſtellt wird, wäre ſie vielmehr gleich einer Materie, einem Urelement, woraus Alles geformt ſein ſoll. Man ſtellt ſich dieß etwa als einen Aether, alſo doch wenigſtens dünn, flüſſig, durchſichtig und beweglich vor, damit man

alle bestimmtere Gestalten ohne Schwierigkeit aus ihm hervorgehen lassen könne. Aber es ist leicht einzusehen, daß auch diese scheinbar ganz unbestimmte Vorstellung, diese vorgestellte Indifferenz selbst allerdings schon ein gewisser Zustand, eine Bestimmung und Form ist, und zwar die eine von beiden möglichen, nämlich der indifferente Zustand im Gegensatz zur Differenz. Ebenso wie man bei jeder bestimmten Gestalt, die dieser Aether angenommen hätte, fragen müßte: woher diese Bestimmtheit? müßte man auch bei der Indifferenz fragen: woher diese? d. h. von beiden Zuständen wäre der Grund noch nicht aufgedeckt. Jedwede Form oder Bestimmtheit ist überhaupt niemals ein Ursprüngliches, sondern ein Gesetztes, Verursachtes, Bedingtes. Es ist also nicht hinlänglich, daß wir überhaupt nur ein solches Grundwesen, eine Substanz als das Ewige von Anfang an Dageweſene voraussetzen; diese Substanz müßte auch als solches erwiesen oder, wie Hegel sagt, mit sich vermittelt werden, sich selbst als solches erweisen. Sobald wir nämlich eine solche Substanz als daseiend voraussetzen, denken wir in dem Gedanken derselben schon ein Verhältniß, nicht einen schlechthin einfachen Gedanken, und dieses Verhältniß ist kein anderes als das von Grund und Existenz. Die Substanz soll 1) von sich oder durch sich selbst sein, und sie soll 2) auch wirklich da sein, gar nicht anders, als existirend, gedacht werden können. Das Durch-sich-selbst-sein bedeutet, daß die Substanz der Grund oder die Macht ist, zu existiren, sich selber Dasein zu geben, und sich selber zu erhalten (Selbsterhaltung), eine Macht also, die sich in der Substanz auf sich selbst bezieht, aber als solche, für sich allein, bloß Macht und Möglichkeit, noch reine Innerlichkeit, noch gar nicht in Wirksamkeit getretene Identität, also noch gar nichts Sein aber alles werden Können ist. Das andere Moment wäre dagegen die gewordene oder wirklich gesetzte Substanz, die als solche existirende; sie wäre allerdings jenes ätherische, wirklich daseiende Wesen, welches wir zuerst ohne Weiteres als Substanz fassen wollten, aber wobei wir einlenken mußten, weil somit diese von jener Macht erst gesetzte Substanz nur eine passive, gemachte Substanz, nicht das Ursprüngliche,

ſondern vielmehr das Gegentheil davon, das ſchon Geſetzte, geweſen wäre. Gleichwohl können wir auch eben ſo wenig jene Macht allein oder abſtract für ſich als das wirklich Daſeiende, ewige Urweſen, nie nicht ſeiende Subſtanzielle gelten laſſen; denn als bloße Möglichkeit ermangelte ſie des Daſeins, das ſie doch als reale, wirkſame Macht ſchon haben müßte, wenn ſie etwas bewirken ſollte. Wir müſſen alſo einerſeits ſchon der Macht oder Möglichkeit ein wirkliches Daſein und anderſeits dem Daſein oder der Wirklichkeit ihren Grund oder ihre Möglichkeit laſſen; es iſt ſomit nur die gegenſeitige Durchdringung oder Einheit beider Momente, dieſe gegenſeitige Vermittelung, die das Urwirkliche iſt, und die Subſtanz iſt mithin die einfache Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit oder der Macht und der Exiſtenz ſelbſt. In dieſer Vermittelung hat ſich nun aber das, was active Subſtanz oder bloße Macht und uranfängliche reine Indifferenz in ſich ſelbſt, ein ruhiges, wirkungsloſes Beharren in ſich ſelbſt ſein ſollte, ſchon richtiger als Urſache, die paſſive Subſtanz dagegen näher als Wirkung gezeigt, und das Subſtantialitätsverhältniß (Subſtanz und Accidenz oder Inhärenz) iſt übergegangen in das Cauſalitätsverhältniß.

Auch hier ſchwebt uns die Urſache zuerſt wieder vor als Sache für ſich (daher auch Urſache genannt), und ſcheint ein Beſtehen außer der Wirkung zu haben, die ſie hervorbringt; indem eine Subſtanz auf die andere wirkt und Veränderungen an dieſer hervorbringt, erſcheint die eine activ, die andere paſſiv, die eine nimmt die Urſachlichkeit auf ſich, die andere das Bewirktwerden. Doch ſchon hier zeigt ſich, daß Etwas auf ein Anderes nur in ſo weit wirken könne, als dieſes Andere, die paſſive Subſtanz, Renitenz zeigt, reagirt und ſomit ſelbſt activ, alſo ebenſo iſt, wie jene erſte; denn eine abſolute Paſſivität, eine Poroſität und Nachgiebigkeit, die durchaus gar keinen Widerſtand entgegenſetzte, wäre reine Nichtigkeit, auf die gar nicht gewirkt werden könnte. Die paſſive Subſtanz zeigt ſich alſo zugleich als activ und die active, ſofern ſie Widerſtand erfährt, zugleich als paſſiv, beide alſo als daſſelbe, und mithin iſt das wahre Verhältniß Wechſelwirkung, und in der alleinigen allgemei-

nen Subſtanz zeigt ſich dieſes als ein inneres Verhalten derſelben zu ſich ſelbſt. Selbſt die ſinnliche Erfahrung überzeugt uns, daß Urſache und Wirkung nicht getrennte, ſelbſtſtändige Sachen gegen und außer einander ſind; denn wir nennen eine und dieſelbe Subſtanz ſowohl Urſache und Wirkung, z. B. wenn wir ſagen: der Regen iſt die Urſache der Näſſe, ſo iſt das Waſſer dieſelbe Subſtanz in beiden. Der Schein der Selbſtſtändigkeit der Urſache und Wirkung gegen einander rührt blos daher, daß ein endliches Ding, welches als Urſache auftritt, auch außer ſeinem Urſacheſein noch vieles Andere, und dasjenige, was als Wirkung betrachtet wird, auch außer dieſer Beſtimmtheit, noch vieles Andere iſt und Anderes an ſich hat, wie z. B. die Näſſe von dem Regen in ſofern verſchieden iſt, als dabei etwa an den naſſen Erdboden gedacht wird; aber in ſofern das Naſſe Erde iſt, iſt es auch nicht durch den Regen bewirkt, und der Regen iſt in dieſer Rückſicht nicht Urſache. In ſofern etwas Urſache iſt, iſt es auch vollſtändig und ganz in der Wirkung, und in ſofern es Wirkung iſt, iſt es auch die ganze Urſache; die Urſache enthält nichts, was nicht die Wirkung, und die Wirkung nichts Weſentliches, was nicht die Urſache enthielte. Der Unterſchied aber iſt der, daß das Weſen, ſofern es Urſache iſt, als das Allgemeine, Unterſchiedsloſe, als reale Möglichkeit, ſofern es aber Wirkung iſt, als Exiſtenz oder Erſcheinung und Daſein, als eingegangen in Beſtimmtheiten, betrachtet wird. Das Weſen als Urſache giebt ſich in ſeiner Wirkung nur ſeine Beſtimmtheit, und die Wechſelwirkung iſt im großen Ganzen, im Abſoluten überhaupt nichts Anderes als ein Wirken in ſich ſelbſt und auf ſich ſelbſt, welches überhaupt wiederum nur in dem Wechſel von Beſtimmen und Beſtimmtwerden beſteht, was beides mit einem Schlage geſchieht und daſſelbe iſt, was oben Reflexion oder Negativität genannt wurde, jene Grundbewegung, die überhaupt das wirklich und allein durch ſich ſelbſt Vorgehende, die wahre, exiſtirende Subſtanz ſelbſt iſt. Es iſt da nur ein einiges Vorgehen, welches zugleich ein ewiges Entſtehen und Vergehen in unzerriſſener Continuität iſt. Urſache ſein heißt etwas bewirken, die Urſache geht in die Wirkung ein und in

ſie über, in dem Bewirkten ſteckt die Urſache als das Wirkende darin; die Urſache hat ihr Daſein nur als Wirkung, d. i. das Wirken hat ſein Daſein nur in beſtimmten Wirkungen; das Bewirkte iſt nur die beſtimmte Form (Formbeſtimmtheit), welche die Urſache als die allgemeine Macht angenommen hat; der wahre Unterſchied von beiden iſt nur dieſer, daß ein und daſſelbe Wirken bald als Setzendes, bald als Geſetztes, oder bald als Beſtimmendes, bald als Beſtimmtes genommen wird. Aber nur dann erſt wird man die Wahrheit erkannt haben, wenn man eingeſehen, daß im Wirken nichts, als ein Sich-ſelbſt-beſtimmen vorgeht, und daß dieſe Bewegung das actuell exiſtirende Abſolute ſelbſt iſt.

Indem nun die Urſache etwas bewirkt, muß ſie etwas Beſtimmtes bewirken; eine unbeſtimmte Wirkung wäre gar nichts Daſeiendes; ihr Wirken iſt, wie alles Setzen, ein Beſtimmen, Verendlichen. So iſt auch das Denken, was nichts denkt, kein Denken, das wirkliche Denken denkt allemal etwas Beſtimmtes und mithin Endliches. In und mit dieſem Endlichen erliſcht die Wirkung und in und mit der Wirkung auch die Urſache, ſofern ſie Urſache — d. i. wirkend, beſtimmend — war. Die Urſache iſt alſo nach dem Erlöſchen der Wirkung wieder geworden, was ſie vorher war, ihr urſprüngliches Sein, die Identität, iſt wieder hergeſtellt. Dieſe Identität aber iſt ihrem Weſen nach lebendige Negativität, muß alſo ſchon um dieſer ihrer eigenen Natur willen ſofort wieder zur Beſtimmtheit fortgehen, und ſo eröffnet ſich, anſtatt eines zielloſen Aufſuchens der erſten unbedingten Urſache (des regressus in infinitum), vielmehr die wahre Einſicht, daß das ewig Seiende und durchgehends Bleibende nicht vorausliegt vor allem Daſein, ſondern durchweg da iſt und wirkt, nämlich dieſe Macht und Thätigkeit der Negativität ſelbſt. In der unendlichen Kette von Urſache und Wirkung, die von Ewigkeit zu Ewigkeit reicht, findet ſich in jedem Gelenk derſelben ein Punkt, wo Urſache und Wirkung zuſammenfallen, und das, was wirklich vorgeht, und durchgehens daſſelbe bleibt, iſt eben dieſes continuirliche Umſchlagen, dieſe Reflexion oder Negativität ſelbſt, die abwechſelnd

als das Urſprüngliche und dann wieder als das Bewirkte oder Geſetzte erſcheint.

Dadurch wird aller Mechanismus vollends aufgehoben; es iſt da nur eine durch eigne Activität ſelbſt vermittelte Paſſivität ſie bedingt ſich ſelbſt und wird nur durch ſich ſelbſt bedingt; ſie iſt ein In-ſich-weben von Setzen und Aufheben, von Repulſion und Attraction, Differenziren und Indifferenziren u. ſ. f., was ſich gegenſeitig zur Cauſalität wird, aber ſelbſt nur durch einander — ein Geſammtleben — iſt. Dieſes gegenſeitige Sich-ſelbſt-bedingen und Löſen, dieſes Walten der Nothwendigkeit hat ſich alſo als reines Sich-ſelbſt-beſtimmen, d. i. als Freiheit gezeigt und uns ſomit dialektiſch durch alle die zurückgelegten Faſſungen oder Kategorieen hindurch aus der Sphäre des Seins und Weſens gänzlich heraus in die Sphäre des wahrhaften unbedingten Für-ſich-ſeins, d. i. des Begriffs und der Freiheit, geführt.

„Im Begriff hat ſich das Reich der Freiheit eröffnet," d. i. der Unabhängigkeit und Selbſtbeſtimmung, zunächſt der Selbſtſetzung, Selbſtvermittelung; „die Unmittelbarkeit des Seins iſt in Geſetztſein übergegangen." Was dieſe dem Hegel'ſchen Syſtem eigenthümlichen Ausdrücke ſagen wollen, dürfte durch folgende Betrachtung noch klarer werden als bisher. Wir gingen ſchon im Syſtem Herbart's von dem Sein als „der abſoluten Poſition" aus; ſo wie nun dieſes Sein zuerſt ohne weitere Unterſuchung genommen wird als das Urſprüngliche, heißt es bei Hegel das unmittelbare, für das Denken noch unvermittelte Sein; ſo wird namentlich das factiſche Daſein oder Gegebenſein der wirklichen Dinge und Erſcheinungen in der Welt „als ſinnliche Gewißheit" ohne Weiteres und ſchlechthin aufgefaßt. Die innere Natur dieſes Seins, und was man ſich eigentlich bei dieſem Begriff denkt, bleibt dabei noch unenthüllt, „denn die früheren Syſteme befaßten ſich nicht gründlich mit der Entwickelung dieſes Begriffs, ſondern ſetzten voraus, daß Jedermann von ſelbſt verſtehe, was unter Sein, Daſein u. ſ. f. verſtanden werde." Höchſtens ſetzte man dazu: „das abſolute" Sein,

um anzudeuten, daß man dieſen Begriff im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne nehme, als Auf-ſich-ſelbſt-beruhen, Durch-ſich-ſelbſt-beſtehen, Nicht-bedingt-ſein durch Anderes u. ſ. w. Allein dieß Alles iſt doch zeither nicht viel mehr als eine bloße Vorausſetzung, ein bloßes Berufen auf eine Thatſache des Bewußtſeins geweſen; es mußte auch beweiſen werden. Beweiſen aber läßt ſich hier nichts im herkömmlichen Sinne des Wortes; der Begriff des Seins kann nicht einem höheren und allgemeineren untergeordnet werden, denn er iſt ſelbſt der allgemeinſte; er kann nicht aus andern Begriffen deducirt werden, denn er iſt ſelbſt der allererſte. Daß und in welchem Sinne jedoch das Sein eine abſolute Poſition, d. h. ein Sich-ſelbſt-ſetzen, Selbſterhalten, Durch-ſich-ſelbſt-beſtehen ſei, — kurz, was eigentlich der wahre Begriff des Seins (hier der Begriff ſchlechthin genannt) ſei, kann nur genetiſch und zwar dialektiſch-genetiſch durch die bisherige logiſche Fortleitung einleuchtend gemacht werden, ſofern dieſe Fortleitung und Entwickelung ſelbſt als eine nothwendig im Denken ſich ſelbſt machende anerkannt wird.

Das Sein ſoll in dieſer Dialektik nicht aufhören, das Unmittelbarſte zu ſein; an ſich iſt und bleibt es dieß, denn es iſt nicht wieder durch etwas Anderes hervorgebracht oder geſetzt. Aber für unſer Bewußtſein mußte es vermittelt werden, d. h. ſich als dasjenige zeigen, was ſich im Denken als das ſeinen Grund in ſich ſelbſt Habende, von ſich ſelbſt Ausgehende darſtellt. Das Sein iſt nicht ein Geſetztwerden, ſondern ein Sich-ſelbſt-ſetzen; in dieſer Faſſung liegt deutlich zweierlei: Grund und Erfolg, oder Möglichkeit und Wirklichkeit. So ſehr es nun auch ſcheinen mochte, als entfernte ſich das Sein im Verlaufe der bisherigen Unterſuchung von ſeiner urſprünglichen Bedeutung, nämlich dem thatſächlichen Gegebenſein, ſchlechthinnigen Daſein, der factiſchen Präſenz, ſo zeigt ſich doch hier im „Begriffe" wieder Alles vereinigt und aufbewahrt. Im „Weſen" allerdings ſchien das Daſein nur zu einem Schein oder bloß ſcheinbaren, relativen Sein herabgeſetzt zu werden, aber im Begriffe kommt es wieder auf die Wirklichkeit und Realität zurück. Es zeigt ſich hier wieder als die abſolute Poſition, die gleich anfänglich mit

dem Sein gemeint, nur nicht deutlich gedacht war, und anderseits zugleich (der Natur dieser Position nach, die sich als ein thätiges Poniren gezeigt hat) als Wirklichkeit, d. i. als thatsächliches, actuelles Wirken, also als reine Thätigkeit und Bewegung, die nicht anders als thatsächlich gedacht werden kann, und mithin das Factische, Gegebene selbst wieder einschließt. Die absolute Position bedeutet also selbst ein Thun, ein Wirklich- oder Wirkend-sein, die Actualität selbst; ein Satz, der dann vollkommen einleuchtend wird, wenn man sich einmal überzeugt hat, daß das Existiren so viel heißt, als Bestimmungen annehmen oder vielmehr thätig sich selbst bestimmen.

Sehen wir uns unter den wirklichen Wesen um, wo wir den Begriff in völliger Existenz antreffen mögen, so finden wir ihn in unserm Selbstbewußtsein oder im Ich vollständig realisirt, und an diesem einzelnen Begriffe wird der Begriff überhaupt, oder der Begriff des Begriffs am klarsten zu machen sein, zugleich auch, was es mit dem Sich-selbst-setzen oder Vermitteln eigentlich auf sich habe. „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts Anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein." Ich aber setzt sich selbst, wie schon Fichte sagte; d. h. das Selbstbewußtsein entsteht selbst erst durch seine eigne Thätigkeit, es ist effectiv nicht eher da, als es sich selbst hervorbringt; es ist causa sui; es ist also doch auch, aber nur potentia, vorher da, ehe es existirt. Dieses bloß potentialiter Sein, die reale Möglichkeit, oder der Grund ist hier diese reine sich auf sich beziehende Einheit, aber noch ohne alle Bestimmtheit und Inhalt, die bloße abstracte Freiheit und bestimmungslose Gleichheit mit sich selbst, das reine Ansich, oder, wie es hier nun in der Sphäre des Begriffs heißt, das Moment der absoluten Allgemeinheit. Nur muß man sich hüten, diese Allgemeinheit abstract und einseitig als irgend wann oder wie rein für sich existirend zu denken; sie selbst, diese Möglichkeit, ist real nur in dem Falle, wenn sie zugleich wirklich, existent, ist; dieß aber heißt nichts Anders als: wenn sie zugleich in Bestimmtheiten Da-

ſein hat, gleichwie auch das Selbſtbewußtſein wenigſtens ſich ſelbſt, alſo doch eine beſtimmte Geſtalt vor ſich haben, ſich zu einem beſtimmten Gedanken modificirt haben muß, ehe es ſelbſt als Allgemeines ſich bethätigen, d. i. wirklich daſein und exiſtiren kann. Die reine Potenz als ſolche iſt nicht da, hat keine Exiſtenz; indem ſie ſich aber Beſtimmungen giebt, giebt ſie ſich auch Exiſtenz; denn ihre Exiſtenz iſt eben ihre Beſtimmtheit oder vielmehr Selbſtbeſtimmung. Die reale Möglichkeit, welche das Moment des Anſichſeins und der Allgemeinheit iſt, iſt nur als inhaltsvolles Anſichſein, d. i. als daſeiende Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen, auf ſich ſelbſt als Totalität und Einheit bezogen. Dieß iſt alſo die Vermittelung des Seins, dieſes Begriffs in ſich; er iſt nun nicht mehr ſchlichte Vorausſetzung, denn als ſolche bliebe er immer nur eine unbefriedigende Annahme, ein Gedanke von uns, ein von unſerm Vorſtellen Geſetztes; er muß vielmehr ſich ſelbſt ſetzen und als ſein eignes Setzen erkannt worden ſein, welches aber nur durch die Unterſcheidung der beiden Momente in ihm, des Grundes und der Exiſtenz, d. i. durch Vermittelung, geſchehen kann, ſo jedoch, daß der Grund nur als Exiſtenz, und die Exiſtenz nur als Grund ihrer ſelbſt Daſein hat, beides ſchlechthin in der Wirklichkeit Eins iſt, und kein Wirkliches iſt, was nicht dieſe Einheit wäre, mithin ſo, daß in Wahrheit beide Momente ſich gegenſeitig gleichſam balanciren und tragen, oder vielmehr abſorbiren und in einander umſchlagen. Deßhalb heißt nun auch der Grund hier genauer das Allgemeine, und der Begriff iſt zugleich 1) Allgemeinheit, d. i. „Einheit, die nur durch jenes negative Verhalten, welches als Abſtrahiren erſcheint, Einheit mit ſich iſt und dadurch alle Beſtimmtheit in ſich aufgelöſt enthält. Zweitens iſt Ich (oder der Begriff), als die ſich auf ſich beziehende Negativität, eben ſo unmittelbar auch Einzelheit, abſolutes Beſtimmtſein, welches ſich Anderm gegenüberſtellt, und es ausſchließt: individuelle Perſönlichkeit. Jene abſolute Allgemeinheit, die eben ſo unmittelbar abſolute Vereinzelung iſt, und ein An- und Fürſichſein, welches ſchlechthin Geſetztſein, und nur dieß An- und Fürſich-ſein durch die Einheit mit dem Geſetztſein iſt, macht

eben ſo die Natur des Ich, als des Begriffes aus" *).

Uebrigens beſchränkt ſich die Sphäre des Begriffs nicht bloß auf das Selbſtbewußtſein; dieſes, der ſelbſtbewußte Begriff, iſt vielmehr ſchon eine Steigerung oder Fortbildung des Begriffs ſelbſt innerhalb ſeiner Sphäre zu einem höheren, ſeiner Natur angemeſſeneren Daſein. Dem begrifflichen Sein entſpricht in der Natur überhaupt das Organiſche, ſeinen Selbſtzweck und ſeine Entwickelungs- oder Productionskraft in ſich ſelbſt Tragende. Man kann alſo die drei Theile der Logik, die Lehre vom Sein, Weſen und Begriff, nicht etwa geradezu für die Metaphyſik des Unorganiſchen, Organiſchen und Geiſtigen erklären; dieß würde eine ſehr ſchiefe und unwahre Anſicht ſein; vielmehr entſpricht, Hegel's eigner Erklärung zufolge, dem Sein die abſtracte Vorſtellung von Raum und Zeit, dem Weſen der erfüllte Raum und die erfüllte Zeit, und dem Begriff endlich nur das Ganze als Organismus und Leben. Die Lehre vom Begriff eröffnet alſo vielmehr den höhern Standpunct, von wo aus auch das Niedere zu betrachten iſt und erſt in ſeinem wahren Lichte erſcheint, gleichwie die Naturforſcher wohl in gewiſſer Rückſicht die Eintheilung in organiſche und unorganiſche, belebte und lebloſe Weſen noch gelten laſſen, obgleich ſie, das Univerſum aus dem höhern und wahren Geſichtspuncte betrachtend, erkannt und ausgeſprochen haben, Alles zuſammen ſei nur ein großer Organismus, nur ein allgemeines Leben, und „nichts in der Natur ſei todt." Als todt und unorganiſch kann nur dann etwas erſcheinen, wenn man es aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen, nicht mehr als Lebensmoment und Geſtaltungsform des Allgemeinen, ſondern iſolirt als Ding für ſich betrachtet. Dieſe Betrachtungsweiſe aber iſt in der That die gewöhnliche und anfängliche; ſie herrſcht auch in den beiden erſten Sphären der Logik vor, aber die Dialektik dieſer Sphären iſt auch zugleich die Fortbildung zu der höhern und wahren Faſſung des Seins, nämlich zu der des Begriffs, in welcher auch jenes niedere Daſein wieder in Betracht gezogen

*) Log. III. S. 14.

und nicht gänzlich verflüchtigt, wohl aber in ſein wahres Licht geſtellt wird.

Das wahrhaft Wirkliche alſo iſt dasjenige, was ſeiner inneren Natur nach ſelbſt beſtehen und als Einzelnes für ſich erſcheinen kann. Anfangs, in der Sphäre des Seins, hatten wir zwar auch Einzelheiten vor uns, aber es waren nicht eigentlich ſo zu nennende Einzelweſen an ſich, ſondern nur endliche Beſtimmtheiten, abſtract für ſich feſtgehaltene Qualitäten; alſo bloße Beſtimmungen, und mithin Geſetztes, Abhängiges, Bedingtes, was als Veränderung vorüberging und haltungslos in Anderes umſchlug. In der Sphäre des Weſens zeigte ſich das Seiende an zwei Seiten vertheilt, in zwei einander reciprok bedingenden Beſtimmtheiten, die, jede für ſich ihr Weſen außer ſich habend, der Nothwendigkeit des Zuſammengehens preisgegeben waren, an ſich alſo nur ein ſcheinbares Selbſtbeſtehen hatten, nur ſchienen. Im Begriff endlich iſt dieſe Relativität des Seins zum abſoluten wahren Fürſichſelbſtſein geworden, und dieſes Selbſtſein hat ſich als abſolute Wirklichkeit, actuelles Wirken dargeſtellt, das ſich zugleich auf ſich ſelbſt bezieht und, als ſolches Einzelnes, wirkend ſich ſelbſt erhält. Es iſt alſo hier in dem Einzelnen, ſofern es einzeln für ſich iſt, auch die eigne Macht, es zu werden, zu ſein und zu bleiben; das Einzelne iſt ein Ganzes, eine Totalität für ſich, deren Beſtimmtheiten Selbſtbeſtimmungen ſind; Selbſtbeſtimmungen, in deren Wechſel das Selbſt, nämlich jene Macht oder das Allgemeine, ſelbſt nicht wechſelt und vorübergeht, nicht vorübergehen kann, weil es eben das Allgemeine, nicht die einzelne Beſtimmtheit iſt. Das Begriffmäßige iſt alſo ewig, aber freilich auch nur ewig, inſofern es Allgemeines, dieſe Natur ſelbſt iſt; was dagegen an ihm individuelle Beſtimmtheit iſt, iſt dem Wechſel preisgegeben, denn es iſt bloßer modus existendi. Davon ſpäter; hier vor der Hand zeigt ſich, daß das Weſen, als Begriff, alle Mannigfaltigkeit, oder doch die Macht dazu, viel mehr in ſich hereingenommen als von ſich ausgeſchieden hat, daß es ſomit in ſich nicht abſtract einfach, ſondern in dieſem Sinne vielmehr concret geworden iſt; es zeigt ſich überhaupt, daß, um ein Einzelweſen als beſtändig, wahrhaft

ſeiend und allen Wechſel überdauernd darzuſtellen, man dieſes Weſen nicht als ein qualitativ einfaches, alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit durch Abſtrahiren von ihm hinweg — denken müſſe, ſondern umgekehrt vielmehr den entgegengeſetzten Weg einzuſchlagen habe. Dieſes Einzelne alſo, was jeder exiſtirende Begriff iſt, iſt darum eben nicht abſtract einfach, ſondern ſchließt vielmehr die Macht zu allen möglichen Beſtimmtheiten in ſich, und iſt, ſofern er zur Exiſtenz gelangt, ſelbſt in dieſen Beſtimmtheiten, alſo ſelbſt allemal auch etwas Beſtimmtes überhaupt. Das Einzelne iſt alſo ſeinem Grundweſen oder ſeiner Identität mit ſich ſelbſt nach zugleich und immer das Allgemeine, und zugleich ſeiner Beſtimmtheit nach das Beſondere. Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſind demnach die drei Momente des Begriffs und in ihm als eine Einheit da.

Der Begriff aber, wie er ſich uns nun zunächſt vor aller weitern Entwickelung darſtellt, iſt vorerſt nun wieder unmittelbarer Grund, entſpricht dem unmittelbar daſeienden Lebens- oder Organiſationsprincip in den Organismen, vor dem Stande ſeiner Realiſation oder Selbſtdarſtellung. Doch iſt er auch als ſolcher Grund ſchon potentiell reicher, concreter, ſich ſelbſt beſtimmender Grund, er iſt in Bezug auf das, was er wirken und werden ſoll, immanenter Selbſtzweck. So iſt er alſo annoch in ſeiner Subjectivität, als ſubjectiver Begriff vorhanden und zu betrachten, d. h. als das, was er ſeiner Natur nach zwar wohl an ſich iſt, aber als was er ſich ſelbſt noch nicht wirklich gemacht hat. Er ſchwebt alſo hier vor unſerm Denken als dieſes formelle Denken unmittelbar ſelbſt; er iſt noch das Denken des Beobachters; der Beobachter iſt wohl dahinter gekommen, was der Begriff an ſich iſt, und ſieht auch in den Dingen außer ſich ein begriffliches Sein, aber der Begriff, den dieſe Gegenſtände in ſich ſchließen, iſt in ihnen noch nicht ſelbſt zum Bewußtſein gekommen; indem alſo der Denker ihn denkt, denkt und beobachtet er vielmehr ſein eignes Denken, und in dieſem die Natur des wahren Seins oder des Begriffs überhaupt, aber zunächſt nur, wie der Begriff formell in ſich ſelbſt iſt, ohne Bezug auf ſeine Realität.

Das Zweite iſt, daß zugeſehen werde, wie dieſer ſubjective Begriff ſich ſeine Exiſtenz ſelbſt gebe, in ſeiner Objectivität ſich darſtelle, als der aus ſeiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Daſein übergegangene reelle Begriff. So hat er eignes Daſein, iſt, und iſt wirklich für ſich, wie er denn überhaupt ſeiner Natur nach nicht ohne Exiſtenz ſein kann. Gleichwohl iſt er auch in dieſer Verfaſſung unmittelbar und zuerſt noch in ſein eignes Daſein verſenkt, ganz darin abſorbirt; wie vorhin ganz ſubjectiv, ſo iſt er jetzt ganz objectiv, noch nicht für ſich das, was er iſt, ſondern nur für den Beobachter; er iſt wie die thieriſche und pflanzliche Seele, nur noch als ſchöpferiſches Leben in den Leib verſenkt, darin verbreitet und abſorbirt, iſt innerliche und äußerliche Seele in Einem. Aber dieſe Innerlichkeit iſt nur die Allgemeinheit, die Aeußerlichkeit oder Leiblichkeit nur die Beſtimmtheit eines und deſſelben Begriffs; dieſer iſt, was er als bloßer Grund war, bereits auch als Leib exiſtent geworden, und dieſes Werden oder Sich-ſelbſt realiſiren geht fort, bis der Begriff vollſtändig realiſirt iſt — er aber iſt an ſich ſchon das Freie, für ſich Seiende, er wird es alſo auch vollkommen, er wird ein vollkommenes Fürſichſein deſſen, was er an ſich iſt — d. h. er gelangt zum Selbſtbewußtſein und zur wiſſentlichen Freiheit des Selbſtbeſtimmens. Er wird und iſt dieſes, und iſt ſo erſt vollſtändig da, iſt denkender, ſich ſelbſt wiſſender Begriff in dieſer ſeiner zugleich leiblichen und objectiven Exiſtenz; ſo iſt der Begriff Subject-object oder nach Hegel'ſchem Sprachgebrauch: Idee.

Sechzehnte Vorlesung.

(Hegel. Fortsetzung.)

Bei der Lehre vom Begriff angelangt, haben wir zunächst zu betrachten, was der Begriff an sich, abgesehen von realer Existenz, sei; denn er selbst hat sich vorerst im Denken als dasjenige zu erweisen, was in Wirklichkeit übergehe, oder dem die Wirklichkeit zukomme. Zuerst also zeigt sich der Begriff als jene bekannte Form oder Bestimmung des Denkens in reiner abstracter Subjectivität, wie man das Wort Begriff gewöhnlich versteht; nur muß man nicht bloße Gemeinbilder oder leere abstracte Vorstellungen mit diesem eigentlichen Begriffe, dem Begriffe katexochen, d. i. demjenigen Begriffe verwechseln, der das Sein und Wesen der Dinge selbst zum Inhalte hat. Der Begriff also im engeren Sinne, rein seiner Form nach betrachtet, giebt das, was man jederzeit die formale Logik genannt hat; diese findet demnach hier im Systeme ihre untergeordnete Stelle. Es wird gezeigt, wie der Begriff sich zum Urtheil dirimirt und im Schluß wieder zur Totalität der Momente zusammengeht. Wir übergehen diesen Abschnitt „der subjectiven Logik" mit der Bemerkung, daß zwar der sämmtliche bekannte Inhalt der gewöhnlichen Logik hier zur Darstellung kommt, aber in wesentlich anderer Anordnung und in einem ganz neuen Lichte. Während nämlich sonst die verschiedenen Begriffsverhältnisse, Urtheils- und Schlußformen meist ohne immanentes Princip aus der Praxis des Denkens aufgegriffen und nach einander aufgezählt werden, geht hier die Darstellung vielmehr darauf aus, auch in dieser subjectiven Sphäre die Gestaltungsmomente des Denkens als dieselbe sich selbst nothwendig fortbestimmende Genesis zu entwickeln, die sich gleicherweise auch in den übrigen Theilen als objectiv gewordene

logiſche Formthätigkeit wiederholt und bewahrheitet. Einiges davon werden wir ſpäter bei der Methode noch einmal in Betracht zu nehmen, Gelegenheit finden.

Um aber aus dieſer rein ſubjectiven Sphäre den Uebergang in die Objectivität zu finden, möge man feſthalten, was oben von der Bedeutung des begrifflichen Seins überhaupt geſagt worden iſt, daß es nämlich dasjenige ſei, welches nicht anders als wirklich ſeiend, daſeiend, exiſtirend gedacht werde, alſo, daß der Begriff, wie er ſich hier vollſtändig in der Lehre vom Urtheil und Schluß entfaltet hat, ſich eben als derjenige Gedanke erweiſt, durch welchen das wahre und wirkliche, auch objective Sein gedacht wird, alſo nicht bloß als ein Gedanke, durch welchen bloß das ſubjective Denken und deſſen Form allein bedacht würde, wie ſonſt in der Logik. Sobald nämlich das ſubjective Denken ſo weit vorgedrungen iſt, daß es ſich ſelbſt als wahres Subject begreift, ſteht ihm das wahre Subject auch zugleich als das wahre Object da; ja dieſes Subject, das wahre Fürſichſein, die wahre Selbſtſtändigkeit wird ihm zunächſt ſelbſt wieder zum Object. Die Beſtimmung des Begriffs nämlich hat ſich erwieſen als Selbſtbeſtimmung; er realiſirt ſich ſelbſt, indem er ſich ur-theilt und mit dieſen ſeinen Beſtimmtheiten doch ein ſubſtanzielles Ganzes, einen Schluß ausmacht. So erſt erſcheint der Begriff als das ſelbſtſtändige Ding in ſeiner inneren Natur — aber nicht mehr Ding iſt er zu nennen, ſondern mehr als dieß, und zwar Subject, welches an ſich ſelbſt die Seite der Objectivität oder Realität hat, alſo zugleich auch Object iſt. Der Begriff würde nicht ſeiner eigentlichen Bedeutung nach gedacht werden, wenn er nicht gedacht würde als dieſes ſich ſelbſt Beſtimmen und ſich ſelbſt Objectiviren. Die Seite ſeiner Beſtimmtheit oder Objectivität iſt ſein für ſich Werden zu dem, was er (ſubjectiv) an ſich iſt. Seine Natur ſchließt dieſes Werdenſollen, d. i. den Trieb, in ſich, ſich in Beſtimmtheiten zu objectiviren, in einem Verlaufe von Beſtimmungen ſein Anſich zu manifeſtiren, und das Exiſtiren des Begriffs oder der wirkliche Begriff iſt dieſer Proceß des ſich ſelbſt Auswirkens, der Lebensproceß. Dieß iſt die Faſſung des Begriffs als Fortgang von der in ſich beſchloſſe-

nen Subjectivität — dem Keimdaſein — zur Objectivität oder Organiſation. So wie logiſch-dialektiſch, ſo macht ſich dieſer Fortgang auch natürlich durch die ſogenannten phyſikaliſchen Kategorieen des Mechanismus und Chemismus.

Das wahrhafte Sein iſt als Begriff, als Ganzes, ſich auf ſich Beziehendes, wahrhaftes Fürſichſein erkannt worden; dieſes Fürſichſein wird nun zunächſt wieder ſelbſt zum Objecte oder Gegenſtande des anſchauenden Denkens; in ſeiner Unmittelbarkeit erſcheint es zunächſt als allgemeines Object, als Univerſum. Dieſes ſtellt man ſich überhaupt als das große ſich auf ſich beziehende Ganze, als Totalität und Einheit vor; ſodann aber, weil dieſes ſelbſt durch und durch in allen ſeinen Beſtimmungen die reale Wirklichkeit iſt, wiederholt ſich dieſelbe Vorſtellung auch in jedem einzelnen Objecte. Es iſt natürlich, daß, ſobald einmal das Ganze zum Objecte erſtarrt, auch das Einzelne, jedes für ſich, in dieſelbe Erſtarrung fällt. Das Univerſum iſt, wie wir zum Voraus geſehen, in Wahrheit Allwirken, Alleben, Proceß des unaufhörlich in ſich Differenzirens und Indifferenzirens; wird dieſes aber, wie hier zunächſt geſchieht, zu einer Geſammtvorſtellung von der Welt überhaupt, zu einem ſtehenbleibenden Bilde fixirt, wird dieſes lebendige Wirken von dem Verſtande plötzlich im Laufe gehemmt und zum Stehen gebracht, ſo erſtarrt nicht nur das Ganze zu einer großen Maſchine, ſondern auch das Einzelne, jedes Moment der Erſcheinung, eigentlich im ſteten Uebergang, wird plötzlich in ſeiner momentanen Verfaſſung ergriffen und in Zauberbann gelegt; es erſcheint ſo ebenfalls als Stehendes, Fürſichſeiendes, In-ſich-verfeſtigtes, als Object mit andern Objecten nur äußerlich raum-zeitlich zuſammengeſtellt, in Reibung, Stoß, Druck u. ſ. w.

Dieß iſt eigentlich die Welt der Monaden; jede Monade iſt ein Ganzes für ſich, und unterſcheidet ſich von Atomen nur dadurch, daß ſie eine Totalität, ein Subject in ſich ſein ſoll. Aber alle zuſammen ſollen doch erſt das Weltganze ausmachen. Als rein für ſich Seiendes (und weiter iſt ſie nicht beſtimmt) iſt jede Monas der andern gleich; es iſt kein Grund vorhanden, daß die eine anders als die andere beſtimmt wäre, und weil nun aus ihr ſelbſt keine Beſtimmt-

heit und kein Unterſchied begreiflich iſt, ſo könnte jede an ihr vorhandene Beſtimmtheit nur von außen an ihr hervorgebracht ſein, man könnte ſie nur als unmittelbar gegeben aufzeigen, aber nicht aus dem Begriffe der Monas ſelbſt erklären. Man muß alſo entweder der Strenge dieſes Begriffs ſelbſt wieder etwas vergeben, oder man muß conſequent in einen progressus in infinitum ſich einlaſſen, indem jede Beſtimmtheit einer Monade über dieſe hinaus auf eine andere fremde hinweiſt, von der ſie beſtimmt werde, dieſe wieder auf eine andere u. ſ. f. Anſtatt nun dieſen Progreß gleich im Keime zu erſticken durch die Annahme eines immanenten, ſich ſelbſt entwickelnden lebendigen Zweckbegriffs, verfolgt man jenen Proceß, bis das Denken müde wird, und kommt doch zuletzt wieder zu dem zurück, was man ſich anfangs verboten hatte zu denken, nämlich zur Setzung einer abſoluten Zweckmäßigkeit. Wir haben oben geſehen, wie dieſe Schwierigkeit das Leibnitziſche und Herbartiſche Syſtem auf gleiche Weiſe drücke.

Die mechaniſche Anſicht faßt jenes Einwirken eines Objects auf das andere ſo, daß dabei beide Objecte als ſelbſtſtändige bleiben, was ſie ſind, aber eine Beſtimmtheit ſich mittheilen, ſei dieſe Beſtimmtheit nun eine phyſiſche oder eine geiſtige. Es continuirt ſich alſo hier eine und dieſelbige Beſtimmtheit von einer Perſon oder Sache in die andere hinüber. Das Weſen der Objecte verhält ſich dabei nur als das abſtract-allgemeine, an ſich unbeſtimmte, aber beſtimmbare Element, welches in allen Perſonen oder Sachen dieſelbe Identität iſt; die Form der Einzelheit der äußeren Objecte wie auch der Perſonen iſt dabei ganz unweſentlich und kann jener ſie durchdringenden Beſtimmung keinen Widerſtand leiſten. So werden die einzelnen Körper von Wärme, Magnetismus, Elektricität und den imponderablen Agentien überhaupt durchdrungen, die Perſonen von Sitte, Geſetz u. ſ. w., und zeigen dadurch, daß ihre Beſtimmbarkeit durch äußere Mittheilung nur in der Identität oder Allgemeinheit ihres Weſens gegründet iſt; auch erkennt ja ſchon der gemeine Verſtand die Regel an, daß nur Gleiches auf Gleiches wirke. Die Identität oder das allgemeine Weſen

also zeigt sich hier als diejenige Seite, von welcher die Objecte ein für andere offenes Dasein haben.

Aber bei all dieser Mittheilung bleiben die Objecte doch auch anderseits zugleich einzelne und verharren in ihrer Selbstständigkeit, oder stellen die Einzelheit, die ihnen als Begriffen zukommt, in der Allgemeinheit wieder her: sie reagiren. Dieß aber heißt nicht: sie heben die Wirkung auf, sondern sie pflanzen sie vielmehr in sich fort, nehmen sie als die ihrige hin, so daß das Wirken sich in die Objecte verbreitet, in die Objecte zerbricht oder in ihnen eine Particularisation erfährt. Das Allgemeine zersplittert sich so in den Objecten, und jedes Object behält seinen Antheil davon in sich, behauptet sich als Einzelnes, indem es die Einwirkung als eine allgemeine in sich aufhebt. Diese nun wird in ihm zur Centralität und macht so die individuelle Selbstständigkeit der Objecte aus, die Action aber ist hiermit zugleich auch in Ruhe übergegangen, in ein Fürsichsein der einzelnen Objecte, die das, was sie nun sind, oder wie sie sind, nur jener Mittheilung von außen verdanken, dergestalt, daß diese Qualität klärlich nicht als eine aus der Natur des Objects stammende, sondern durch Fremdes ihm äußerlich angethane erscheint.

Das Object erweist sich sonach einerseits als das Bestimmungslose, Allgemeine, das sich passiv, unelastisch und unselbstständig verhält; anderseits hat es aber zugleich eine für Anderes undurchbrechliche Selbstständigkeit. Denselben Widerspruch oder Unterschied, den das einzelne Object hier in sich zeigt, haben die Objecte auch überhaupt unter sich, nämlich den der selbstständigen Einzelheit und der unselbstständigen Allgemeinheit. Das Größere und Stärkere umfaßt und durchdringt das Schwächere, indem es dasselbe aufnimmt und eine Sphäre mit ihm ausmacht. Es bewältigt aber dasselbe doch nur insofern, als dieses auch einigen Widerstand entgegensetzt; wäre das Letztere ganz und gar passiv, porös und unselbstständig, so wäre gar kein Verhältniß mit ihm möglich — eine Kugel durchdringt wohl ein feststehendes Bret, aber nicht ein lose in der Luft hängendes Tuch —. Nun ist aber in Wahrheit doch wieder leicht einzusehen, daß das passive Object gerade dadurch und nur insoweit sich er-

hält, als ſein Weſen identiſch iſt mit dem der einwirkenden Gewalt (eine Seite, die vorhin als deſſen Blöße dargeſtellt wurde), alſo ſelbſt Allgemeines iſt und Capacität für das Mitgetheilte hat; es unterliegt aber der Gewalt mit allen den particulären Beſtimmtheiten, die dieſer nicht angemeſſen ſind (ſo z. B. das Bret mit ſeiner Sprödigkeit und Unbeweglichkeit), die es nicht in ſich aufnehmen und zu ſeinen eignen Beſtimmtheiten oder Prädicaten machen, in denen es ſich nicht als Subject conſtituiren kann. Die Gewalt iſt alſo nur nach dieſer zweiten Seite etwas Fremdes für ein Object; als Allgemeines iſt ſie die Macht, die auch dem einzelnen Objecte nicht fremd, ſondern vielmehr deſſen eigne Subſtanz iſt, in der es ſich als in ſeinem Eigenthum befindet und ſein Beſtehen oder beſtimmtes Daſein hat, und dieß zwar deßwegen und inſoweit, als das einzelne Object ſelbſt eine weſentliche Beſtimmung des Allgemeinen iſt. So geht die bloß äußerliche, auf keinem allgemein weſentlichen Unterſchiede beruhende Einzelheit — d. i. das einzelne Exemplar als ſolches freilich immerdar unter, aber die Gattung, die es repräſentirt, beſteht als weſentliche Beſtimmung des Allgemeinen und erneut ſich fort und fort in Einzelnen. Die Individuen beſtehen nur als Gattung oder in der Gattung fort, aber nicht als Individuen mit dieſer ihrer particulären Individualität oder dieſen perſönlich-werthloſen und nichtigen Eigenheiten. Das Schickſal, welches die Individuen erfahren, iſt nur die allgemeine Macht, die vernünftige Natur, das auch in ihnen ſelbſt Allgemeine, das den particulären Eigenwillen überwältigt, das aber auch der Vernünftige als allgemeinen Antheil am Abſoluten in ſich trägt und ſein beſſeres Selbſt nennt. — „In deiner Bruſt ſind deines Schickſals Sterne!"

Die Selbſtſtändigkeit und Einheit der Einzelweſen, die als Objecte aus einer Mannigfaltigkeit von Beſtimmtheiten beſtehen, erſcheint, wie wir ſahen, in der Sphäre des Mechanismus als ihr Mittelpunct (Centralität). Dieſe Mannichfaltigkeit, als ein räumliches Außereinander, zeigt ſich als eine in den Bereich vertheilte Anſammlung von vielen Objecten, die vom Centrum abhängig ſind und in ihm ihren

Vereinigungs- oder Beziehungspunct finden. Was da nun als eine durch alle dieſe Objecte hindurchgehende Anziehungskraft des Centrums auftritt, z. B. in der Atmoſphäre des alle ſeine Geſchöpfe tragenden Erdkörpers, iſt aber in der That nur jenes Moment der Allgemeinheit oder der Identität des Weſens, woraus alle dieſe mannichfaltigen Bildungen beſtehen, ſo wie z. B. die irdiſchen Geſchöpfe nur die Beſtimmungen und Specificationen des Erdweſens ſelbſt ſind. Die Erde als Weltkörper iſt ein Individuum, ſie iſt ein Begriff, d. i. ein Allgemeines, welches zugleich ein in ſich Mannichfaltiges, Beſtimmtes iſt und dabei doch Einzelnes, Individuum, ein Ganzes bleibt, weil alle ſeine Theile zuſammen ſich auf einander beziehen, und ſomit eine Einheit conſtituiren, die in der materiellen Welt als Centralität erſcheint. Unter ſich verhalten ſich jene beſtimmten einzelnen Theile wieder als Ganze, als Objecte außer und neben einander und ebendeßhalb ſtoßend, drückend u. ſ. f. gegen einander. Dieſes Verhalten aber findet nicht ſtatt zwiſchen dem Centralkörper und den peripheriſchen Objecten; denn er iſt ſie ſelbſt, iſt deren Weſen und ſie alle beſtehen weſentlich aus dem allgemeinen Weſen des Centralkörpers und ſind in ihm in Ruhe, beruhen in ihm auf ſich ſelbſt. Solche Centralkörper ſind nun nicht mehr bloße Objecte zu nennen, ihre Beſtimmungen, die ganze Mannichfaltigkeit von Weſen, die der Centralkörper als ſeine eigenen Modificationen an ſich hat, ſind ihm immanent, oder er iſt dieſen als allgemeines Weſen immanent, ihr beſtimmendes Princip.

Aber eben weil er als Weſen in den für ſich unſelbſtſtändigen einzelnen Objecten verbreitet iſt, und weil er ſelbſt als Weſen noch in der Form eines räumlichen Außereinander exiſtirt, participiren auch alle jene Objecte an dieſer Weſenhaftigkeit nicht nur, ſondern auch Form, tragen ſomit ſelbſt wieder jedes ein Centrum in ſich und ſind als relative Centra oder Individuen räumlich außer jenem erſten abſoluten Centrum geſtellt. Dieſes repräſentirt ſo wieder den logiſchen Allgemeinbegriff, dem jene als Arten oder Beſonderheiten ſubſumirt ſind, und indem dieſe relativen Individualitäten ſich in ſich ſelbſt centraliſiren, ſich auf das beziehen, was in ih-

nen Weſenhaftes iſt, beziehen ſie ſich ſomit auf das Allgemeine in ihnen, was aber wiederum nur jene allgemeine Centralität war. Solchergeſtalt bilden ſie, logiſch betrachtet, ebenfalls einen Schluß, in welchem die Beziehung auf ſich zugleich ein Streben nach einem abſoluten Mittelpuncte iſt, was ſich in der materiellen Welt als Centripetalkraft, oder als die identiſche Schwere des Centralkörpers manifeſtirt, dem die peripheriſchen Individuen als ihrem Subjecte zuſtreben, indem ſie ſich zugleich ſelbſt als Subjecte erhalten.

Somit iſt aber der Mechanismus ſchon ein freier Mechanismus geworden; die unterſchiedenen Objecte haben in der allgemeinen durchdringenden Weſenhaftigkeit, die ſich in der Beſonderung identiſch mit ſich erhält, in der Schwere, ihr Weſen, und ſind ſomit Subjecte, die nicht einem rein äußerlichen mechaniſchen Druck und Stoß unterworfen ſind, ſondern vielmehr nur einem Geſetz. Jedes Geſetz aber im eigentlichen Sinne iſt eben ſo ſehr eine innerliche als äußerliche Macht, d. h. eigene Macht, eigenes Wollen ſo wie Sollen des Individuums ſelbſt. Wie z. B. im Staate allgemeine Geſetze zunächſt freilich als Vorſchrift, Befehl, fremder äußerlicher Wille oder Zwang vom Individuum gefühlt werden, ſo zeigt ſich doch, dafern die Geſetze vernünftig ſind, daß in ihnen eigentlich nur der Geſammtwille Aller ausgeſprochen ſei, woran alſo jeder Einzelne ſeinen Antheil hat oder ſeinen eigenen Willen und freie Selbſtmacht wieder erkennt. So auch in der Natur. Die Welt iſt ein großes Ganze, ein realer Begriff. Es liegt, wie wir geſehen, in der Natur des Begriffs, nicht ein abſtractes, leeres Allgemeines zu bleiben, ſondern ſein Daſein iſt die Beſonderung ſelbſt, und die wirkliche Welt iſt dieſes Beſondere. Im Naturſein iſt es die ſich beſondernde allgemeine Schwere, dieſes allgemeine ſich auf ſich Beziehen, ſich Zuſammenziehen, was auch in jedem Puncte ſich auf ſich bezieht, relative Centra, Subjecte, in ſich ſetzt, und auch in dieſen nicht aufhört, ſich auf ſich zu beziehen. Aber gerade in dieſen Einzelſubjecten iſt es, wo es der Natur gelingt, zuerſt aus der Starrheit räumlich geſchiedener Theile heraus zu kommen zu freier Flüſ-

ſigkeit und ungehinderter Beweglichkeit, die dann weiter, wie wir ſehen werden, zur Seelenhaftigkeit ſich potenzirt.

Wollten wir aber auch jetzt ſchon den Begriff der Seele anticipiren, ſo müßte ſie doch gedacht werden als noch ganz und gar in ihren Körper verſenkt und verbreitet; ſie exiſtirt noch nicht als ein Gegenſatz zum Körperlichen, ſondern iſt als ſein Grundweſen in ihm allgegenwärtig, macht die Natur und Macht aller Beſtimmtheiten aus, aber iſt in ihnen noch nicht für ſich — etwa als Bewußtſein — geſetzt, ſondern eben nur als immanentes Naturgeſetz. Das Centrum iſt hier in ſeine Peripherie auseinander gegangen, hat ſich in das Ganze verbreitet, und indem es doch als Begriff die Geſammtbeziehung auf ſich als Ganzes bleibt, hat es ſich in den Theilen ſelbſt mit ſich in Spannungen geſetzt, oder dieſe Theile ſelbſt ſind vielmehr nur die actuellen Geſpanntheiten des Allgemeinen in ihm ſelbſt. Als Spannungen aber ſind ſie Gegenſätze und Gegentheile, mithin beſtimmte, qualitative Beſtimmtheiten oder Differenzen, die gegen einander anſtreben, in die Einheit mit einander zurück wollen. Die Centralität iſt daher jetzt Beziehung dieſer gegen einander negativen und geſpannten Objectivitäten und der freie Mechanismus iſt übergegangen in

Chemismus, d. i. das Sich-ur-theilen in der Sphäre der Objectivität. Das chemiſche Verhältniß entſpricht wiederum ganz dem Urtheile in der ſubjectiven Logik und der Kategorie des Weſens in der objectiven. Das chemiſche Element iſt nicht, wie das Einzelne im Mechanismus, ein Seiendes, eine Totalität für ſich, ſondern vielmehr nur eine Differenz, eine Beſtimmtheit, die ſogleich ihre Einſeitigkeit und Unſelbſtſtändigkeit kund giebt, auf ein Anderes hinweiſt und ſomit der Nothwendigkeit von Neuem verfallen iſt; denn das Ganze, zu dem es gehört, iſt zwar auch ein Allgemeines, Geſtaltloſes, aber nichts Individuelles, ſondern ein Begriff, deſſen Momente ſich an zwei verſchiedene Objecte vertheilt finden; es ſtrebt daher aus dieſer ſeinem Anſich oder ſeinem Begriffe unangemeſſenen Exiſtenz zurück zur Einheit mit ſich, will ſich ſtets zu einem realen Ganzen im Daſein machen, und zwar mit unwiderſtehlicher, nothwendigſter Naturgewalt. Dahin

gehören aber überhaupt nicht bloß die eigentlich ſogenannten chemiſchen Proceſſe der unorganiſchen Natur, ſondern auch die phyſiſchen Erſcheinungen der Atmoſphäre und ſelbſt das Geſchlechtsverhältniß in der Sphäre des Lebens, obſchon ſich dieſes auch, wie wir ſehen werden, noch von einer andern Seite betrachten läßt.

Nicht leicht aber iſt es, aus der Kategorie des Mechanismus und Chemismus hinauf in die Sphäre des Selbſtzweckes den dialektiſchen Uebergang zu finden, denn es handelt ſich hier allerdings um nichts Geringeres, als um den Uebergang aus dem Unorganiſchen in's Organiſche, von dem neutralen Producte zur vegetativen Selbſtbewegung, wobei der an ſich ſeiende Begriff ſchon vorausgeſetzt werden muß. Ich erwähne nur Folgendes. Die chemiſchen Elemente oder Agentien wurden als die Extreme des Urtheils vorausgeſetzt, d. i. als daſeiend angenommen. Es erweiſt ſich aber hier daſſelbe, was ſich ſchon oben bei der Kategorie der Nothwendigkeit in der Sphäre des Weſens darlegte, nämlich daß in Wahrheit keines für ſich ein echtes Fürſichſein und Beſtehen, ſondern daß ſie nur im Allgemeinen ihre Subſtanz hatten. Das Allgemeine, der ſich ſelbſt beſondernde und differenzirende Begriff, war alſo in der That dasjenige, was man als das Urſprüngliche oder Anſichſeiende hätte vorausſetzen ſollen, die Differenz das Secundäre. Nun aber hatte dieſes Allgemeine als ſolches keine Wirklichkeit; ſobald es wirkte, beſonderte es ſich und war nun als Differentes da. So trat es in das chemiſche Verhältniß und ging wieder zur Indifferenz zurück; dieſe aber war hier keine Vernichtung, ſondern nur Neutraliſation; durch den chemiſchen Proceß brachte es ſeine Momente aus der Zerſtreutheit, dem räumlichen Außereinander und der Starrheit zu inniger Durchdringung zuſammen, und verwandelte ſich ſo in ſich zur Totalität, in welcher die Momente nun wieder als Kräfte, das Verhältniß als ein dynamiſches exiſtirt, ſomit aber als *reale* Möglichkeit erſcheint; eine Möglichkeit, die Allgemeinheit, Totalität in ſich iſt, und, dieſe bleibend, nun ſich aus ſich wieder differenzirt. Die Totalität, welche das mechaniſche Ganze ſchon zu ſein ſcheint, hat ſich hier nun in ſolche Beſtimmtheiten

differenzirt, die, absolut flüssig, nur in der Totalität und durch dieselbe gesetzt sind, so daß das Ganze, der Begriff, nun erst in sich, obwohl concret, doch selbstbeweglich und frei erscheint. So ist diese reale Möglichkeit subjectiver Zweck, treibender, lebendiger Keim oder organische Productionskraft, die sich zum objectiven Endzweck selbstständig herausbildet und objectivirt — ein Begriff, welcher der wahre Begriff des Begriffs selbst erst ist.

Wenn hier von Zwecken die Rede ist, so darf man dabei freilich nicht bloß an gewisse Vorstellungen eines vernünftigen Wesens denken, die es realisiren will, und wozu es gewisse Materialien als Mittel braucht. Es ist hier von dem immanenten Zwecke die Rede, in der Bedeutung, welche Kant in seiner Naturlehre und in der Kritik der Urtheilskraft zuerst nach Aristoteles für die Wissenschaft wieder erweckt hat, wie schon oben bei Schelling weitläufig besprochen worden ist. Der immanente Zweck manifestirt sich in solchen Wesen, die noch in Keimgestalt sind, zunächst als lebendiger Trieb, zu wachsen, sich zu entwickeln, sich körperlich und geistig auszubilden, kurz zu realisiren oder das wirklich zu werden, was sie ihrer Fähigkeit, Anlage, Potenz oder inneren Bestimmung nach werden können und sollen. Die Ausführung dieses Zweckes ist der organische Proceß, das Leben.

Der Zweck also, oder der subjective Begriff, als wesentliches Streben und Trieb sich äußerlich zu setzen, ist dabei dem Uebergehen entnommen, d. h. als Begriff und Selbstzweck allein — nicht als bloße Substanz und Ursache — erhält sich das Wesen in aller Veränderung als dasjenige, was es vom Anfange war, geht nicht in Anderes über; so allein hat es, wie schon früher gezeigt, alle Veränderung in seiner Macht und verfällt nicht in dem Zergehen in eine zusammenhangslose Äußerlichkeit mechanischer Theile, nicht der Vergänglichkeit, der alle andere frühere Seinsformen zum Raube wurden. In sofern nun der Zweck noch ein subjectiver (Reflexion in sich) ist, ist seine Thätigkeit gegen äußerliche Objecte gerichtet, die er als eine objective, mechanische und chemische Welt vor sich hat, auf welche sich seine

Thätigkeit als auf ein unmittelbar Vorhandenes bezieht, das, noch nicht vom Zwecke beſtimmt und durchdrungen, an ſich noch zwecklos ſcheint. Das beſtimmte endliche Subject findet alſo in der Sphäre der Endlichkeit unmittelbar Objecte vor, denen es ſeine eigene innere Beſtimmtheit zu geben, die es ſeinem ſubjectiven Zwecke gleich zu machen hat; d. h. es behandelt ſie als Mittel. Das, was als Mittel gebraucht wird, iſt zwar ein daſeiendes und vorgefundenes Ding, gilt uns aber nicht ſelbſt für einen Selbſtzweck, für ein Subject und Unſeresgleichen, ſondern für ein an ſich werthloſes Sein, das wir verbrauchen können, ein bloß mechaniſches Object, das ſich gegen die Thätigkeit des Zweckes nicht ſelbſtſtändig erhalten kann. Das Object hat daher den Charakter, gegen den Zweck machtlos zu ſein und ihm zu dienen; er iſt deſſen Subjectivität oder Seele, die an ihm ihre Gliedmaſen hat; denn: „wer ſechs Hengſte zahlen kann, der kann auf vierundzwanzig laufen.“ So lange aber dieſes Object, das Mittel, ſelbſt noch Objectivität gegen den Zweck behauptet — weil der Zweck es nur mechaniſch behandelt, es in ſeiner Aeußerlichkeit noch beſtehen läßt und nur äußere, unweſentliche Veränderungen an ihm ſetzt — iſt auch der Zweck ſeinerſeits noch nicht ganz realiſirt, bleibt noch ein unbefriedigtes Streben, und das Object bleibt immer nur Mittel. So bleiben Geld, Nahrungsmittel u. ſ. f., die man in ſeine Gewalt gebracht, immer nur Mittel, ſo lange ihnen ihre Gegenſtändlichkeit (wenn auch mehr oder weniger verändert) für uns noch gelaſſen, ſo lange dieſe nicht völlig aufgehoben, und ſie ſelbſt, die Objecte, von uns *genoſſen* werden, d. i. ſo lange das Subject ſich mit ihnen nicht unmittelbar zuſammenſchließt. So lange alſo bleibt auch der Zweck noch ſubjectiv, unbefriedigt, ohne Realität, und es iſt oft eine Reihe von Mitteln, deren eines ſich wieder als Zweck zum andern verhält, ein langer mechaniſcher und chemiſcher Proceß nöthig, um zu jenem Endzwecke, d. i. zur *vollkommenen* Realiſirung des Zweckes, zu gelangen. So lange der halb und halb ausgeführte Zweck ſelbſt noch ein Object, von dem ausführenden Subjecte noch verſchieden und ihm gegenſtändlich bleibt, iſt er ſchon um deswillen ein *endlicher*

Zweck und verhält ſich ſelbſt wiederum nur als ein Mittel für höhere Zwecke und für den abſoluten Endzweck, der, um ſich vollkommen zu realiſiren, dem Objecte alle Objectivität und Selbſtſtändigkeit abſtreifen, es, ſo zu ſagen, ganz in **succum et sanguinem** verwandeln, ganz in ſeine Macht und ſubſtanzielle Einheit zergehen laſſen muß. Das Reſultat alſo iſt, daß die äußere Zweckmäßigkeit nur zu Mitteln, d. h. zu endlichen Zwecken, die ſelbſt wieder nur Mittel für den abſoluten Zweck ſind, führt, und nie zur vollkommen realiſirten Zweckmäßigkeit kommt.

Solche Objectivität des Endlichen, die ſich gegen den Zweck erhält, iſt alſo eine Unangemeſſenheit der Exiſtenz zur Natur oder zu dem Weſen des Begriffs, der ſich vielmehr ſeiner Natur nach vollkommen zu realiſiren ſtrebt. Kein endliches Object, mithin auch kein endlicher Zweck, der ſelbſt wieder nur Mittel für den unendlichen wäre, kann ſich daher gegen den abſoluten behaupten; ſein Sein iſt nur ein Schein, keine wahre Selbſtſtändigkeit. Im großen Ganzen, in der abſoluten Totalität der Welt iſt alles und jedes Einzelne, Beſtimmte, Endliche an ſich ſchon Moment des einen allgemeinen Zweckes; dieſer hat an der Objectivität überhaupt keine fremde Gewalt gegen ſich, ſondern iſt die in ihr ſeiende, ſie tragende Macht ſelbſt; das Einzelne, Endliche, Beſtimmte iſt nur die Selbſtbeſtimmung des abſoluten Zweckes, und das ſcheinbare An-und-für-ſich-ſein des Endlichen iſt völlig nichtig. Das einzelne Endliche reibt und drängt ſich zwar mechaniſch gegen anderes Endliche, und aus dem Geſichtspuncte eines ſolchen Endlichen angeſehen, ſteht eine Selbſtſtändigkeit der andern gegenüber, aber alle dieſe Selbſtſtändigkeiten ſind doch nur mit einem gemeinſchaftlichen Allgemeinen, als ihrem Weſen, erfüllt, und ſie ſelbſt ſind nichts als die Formen oder Beſtimmtheiten, die dieſes Allgemeine in ſich ſelbſt ſetzt und wiederum aufhebt.

Aber eben wenn und indem der abſolute Zweck ſich realiſirt, wie er ſich allerdings realiſiren ſoll, ſo iſt eben dieſe ſeine Realiſation und Selbſtbeſtimmung nichts Anderes als das Reich der Objecte, die vorhin als Selbſtſtändigkeiten ge-

gen einander, und ſomit als der Realiſation des Zweckes vorgängig betrachtet, d. vorausgeſetzt wurden. Dieſe Vorausſetzung aber hat ſich nun als ſolche aufgehoben, d. i. vermittelt; der Anfang iſt in den Schluß und der Schluß in den Anfang zurückgegangen, d. h. das, was als das Urſprüngliche vorausgeſetzt wurde, hat ſich vielmehr als Reſultat erwieſen, als Reſultat eines Proceſſes, der ſomit eigentlich die wahre Mitte, das allein Wirkliche und Wahre, als continuirliches Setzen und Aufheben ſeiner eigenen Beſtimmungen exiſtirt, welche Beſtimmungen aber eben nur die Objecte als ſolche ſind, ſo daß das Uebergehen des Begriffs aus der Subjectivität in Objectivität eben ſo viel heißt, als ſeine Verwirklichung, und die Objectivität zugleich die Beſonderung des Allgemeinen zu Beſtimmtheiten oder daſeienden Objecten bedeutet. Die Beſtimmtheit der Aeußerlichkeit, welche die endlichen Dinge gegen einander haben, iſt ſomit im Begriff ſelbſt geſetzt; er iſt nicht nur ein ſubjectives Sollen, Wollen und Streben, ſondern die concrete Totalität der unmittelbaren Objectivität ſelbſt. So erſt iſt der Begriff der ſich ſelbſt adäquat gewordene, er iſt die Wahrheit in ihrer enthüllten Subjectivität und Objectivität, und als dieſe Wahrheit heißt er nun die Idee.

Die Idee iſt alſo das Dritte in der Lehre vom Begriffe; ſie iſt zur Subjectivität und Objectivität hinzugekommen als Identität von beiden; die Idee iſt das wahre Subject-Object. So mag man es immerhin ausdrücken, nur daß man dieſe wahre Wirklichkeit nicht wieder zur Objectivität allein herabwürdige, was in dem Augenblicke geſchehen würde, wo man unter dieſem Sub-object ſich ein ruhendes, ſchlechthin nur ſubſtanzielles Weſen vorſtellen wollte. In der Idee iſt vielmehr alles Stoffartige völlig verſchwunden; ſie iſt durch und durch lauteres Wirken, reine Formthätigkeit, und die Seite ihrer Objectivität bedeutet nur das momentane ſich in einer Beſtimmtheit Erhalten, dieſe Haltung oder actuelle Beſtimmung, dieſe That ſelbſt, die eben ſo momentan und vorübergehend ſich wieder auflöſt — nicht aber in ein dablei-

bendes Element, Aether oder Meer — wie ein in's Waſſer fallender Tropfen — denn ein ſolches Element wäre ſelbſt ſchon eine daſeiende Beſtimmtheit — ſondern wieder in andere actuelle Beſtimmtheiten oder Thätigkeiten. Fragt man, was denn nun eigentlich hierbei das Ewige, zum Grunde Liegende, Subſtantielle, in allen Wandlungen Bleibende ſei, ſo iſt die Antwort: dieß ewig ſich ſelbſt gleich Bleibende, in allem Wandel ſich Wiederholende, Allgegenwärtige und Wirkſame iſt das Geſetz, die Vernunft, dieſer ewige Rhythmus des Proceſſes, dieſe Regelmäßigkeit der Bewegung und des Werdens, welche ſich in der Philoſophie ſelbſt als nothwendiges Sich-ſelbſt-beſtimmen des Denkens gezeigt hat — oder, abſtract ausgedrückt, die Methode, die eben deßhalb die abſolute heißt, und philoſophiſch wahr iſt, weil das ſchöpferiſche Leben des Alls im reinen Elemente des Denkens ſich als dieſe Methode offenbart oder in ihr den prägnanteſten Ausdruck gefunden hat.

Die Idee ſelbſt aber entwickelt ſich zu dieſer Durchſichtigkeit erſt durch die drei Stufen des Lebens, Erkennens und der abſoluten Idee. Auch hier nämlich tritt, wie bei jeder neuen Theſis, das zu Betrachtende zuerſt als ein Object, als Unmittelbares auf. Die Idee aber, wie geſagt, verfällt nicht mehr der bloßen Vorſtellung und dem Verſtande in der Art, daß ſie als ein Stoffartiges gefaßt werden könnte; ſie erſcheint zwar anfangs als Object, aber ſogleich als rein ſich auf ſich beziehendes, organiſch-zweckmäßiges Wirken, als Leben.

Das Leben iſt zunächſt wieder daſſelbe, was vorher die Objectivität des Begriffes war; das Lebendige iſt das wahre Object, d. h. Subject-Object, oder ein ſolches Object für uns, welches an ſich ſelbſt ein Subject iſt; es kommt hier gleich anfangs der Unterſchied hinzu, daß die Seite der Objectivität oder Beſtimmtheit, die das Lebendige hat, das eigene Product ſeiner Subjectivität, oder in dieſer als Selbſtbeſtimmung gegenwärtig iſt — eine unmittelbare Einheit alſo von Seele und Leib, oder von Begriff und Objectivität, in welcher aber die Seele, als durchaus ergoſſen und verbreitet in die Leiblichkeit, nur betrachtet werden kann als das Moment der All-

gemeinheit des Begriffes, der ſich an und für ſich ſelbſt mit beſtimmten Formen erfüllt, d. i. verleiblicht. Dieſe Beſtimmtheiten ſind vorübergehende Momente, nicht aber als bloße Accidenzen an einer bleibenden Seelenſubſtanz vorzuſtellen; das Leben iſt vielmehr ſelbſt nur dieſer Proceß, wie ſchon das Wort Leben eigentlich ein Zeitwort iſt, aber ein Lebensproceß, der ſich ſelbſt macht und die Succeſſion ſeiner Momente aus ſich gebiert, weßhalb auch etwas für ſich Exiſtirendes, ein Verlauf, eine Totalität — kurz der Begriff, der als Allgemeines in der Totalität ſeiner Selbſtbeſtimmungen ſich als Einzelheit für ſich darſtellt und verläuft. Alle Theile dieſes Ganzen ſind, auch äußerlich betrachtet, nicht Theile, ſondern Glieder, ſetzen ſich gegenſeitig voraus, ſo daß keines ohne das andere ſein kann; ſie conſtituiren eine Einheit, beziehen ſich auf ein Allgemeines, das nicht außer ihnen, ſondern in ihnen als das Gemeinſchaftliche zu ſuchen iſt. Sie bilden ſo eine abgeſchloſſene Sphäre für ſich und ſchließen ſich eben dadurch gegen alles Aeußerliche und Fremde ab. Das Leben erſcheint ſomit als ein Einzelnes für ſich, als ſchlechthin Untheilbares, in allen ſeinen Beſtimmtheiten ſich auf ſich Beziehendes, als einiges Individuum, d. i. in der echten Form des Begriffes.

Das Allgemeine, auf das ſich alle organiſche Glieder beziehen, das ſie zuſammen ausmachen, oder das vielmehr ſie ausmacht, erſcheint als ein Inneres, als Seele, Princip, und in der Peripherie, dem unmittelbaren Machtbereich dieſer Seele, d. i. alſo in ihr ſelbſt, iſt jedes mechaniſche Verhältniß der Theilbeſtimmtheiten aufgehoben; es iſt da nur organiſches Schaffen, Sich-realiſiren der Seele ſelbſt. Nur in ſofern die Glieder vom Organismus des Ganzen getrennt, oder als getrennte betrachtet werden, fallen ſie unter die mechaniſchen und chemiſchen Verhältniſſe zurück; vom Ganzen Trennen heißt aber hier ſo viel als ſie aus dem Bereiche des Lebens und Begriffes ausſcheiden, als todt betrachten. Sie fielen ſomit entweder außer aller vernünftigen Betrachtung und Wahrheit, oder ſie müßten ſelbſt wieder betrachtet werden als ſich organiſirend und belebend auf Koſten des allgemeinen Organismus, der für ſie ſomit wieder die Bedeutung einer

ſchlechten Objectivität oder des unorganiſchen Materials hätte. Alles dieß geht aber ja im Univerſum, dem allgemeinen Individuum, ſelbſt vor, und iſt der Trieb jedes einzelnen Momentes, ſich zu produciren, d. i. zu exiſtiren, womit es aber eben nur das Allgemeine, den Geſammtbegriff, deſſen beſtimmtes Moment es iſt, hervorbringt, oder richtiger: womit der Geſammtbegriff — das Allgemeine — in ihm nur ſich ſelbſt verwirklicht, ohne deßhalb ſeine Allgemeinheit, ſeine über alles Beſondere übergreifende Macht und Einheit aufzugeben, indem es ſeinen Beſonderungen nur ein ſcheinbares Fürſichſein verleiht, ſie nicht wirklich iſolirt und frei aus ſeiner Alles durchdringenden Macht entläßt; denn dieſe Macht iſt eben das in allen einzelnen Individuen immanente Allgemeine und Weſenhafte ſelbſt, welches nie als ein abſtractes und leeres, ſondern nur im Wechſel ſeiner Beſtimmtheiten durchgehends als das Sich-ſelbſt-beſtimmen exiſtirt. Nur als dieſes ewig ſich in ſeinen Beſtimmtheiten Reproduciren erhält ſich das Leben; es iſt nur, indem es ſich zu dem macht, was es iſt.

Dieſes individuelle Sich-ſelbſt-beſtimmen, die Lebendigkeit des Individuums innerhalb ſeiner Sphäre überhaupt iſt die Senſibilität. Jeder in dieſer Sphäre fortgepflanzte Eindruck von außen zittert innerhalb derſelben nur fort als das eigene Erzittern der Seele, die als Receptivität alle Aeußerlichkeit in ſich aufnimmt, aber nicht als Fremdes und Aeußerliches, ſondern nur als eigene flüſſige Beſtimmtheit ihrer ſelbſt. So erklingen Saiten und Glocken innerlich ſelbſt mit, wenn in anderen der Ton angeſchlagen wird, in dem ſie ſelbſt geſtimmt ſind. Als das Vermögen (um mich ſo auszudrücken), dieß zu können, überhaupt Negativität, Selbſtbeſtimmbarkeit in ſich zu ſein, iſt die Senſibilität das Moment der Allgemeinheit des Begriffes. Das Zweite, das Moment des geſetzten wirklichen Unterſchiedes, iſt die Irritabilität; ſie iſt das Urtheil des Lebendigen, wonach es ſich auf eine vorausgeſetzte Objectivität bezieht, ſich zu ihr in ein beſtimmtes Verhältniß ſetzt, und mit ihr in Wechſelwirkung tritt. Beides zuſammen — wie denn dieß Sich-auf-ſich-ſelbſt-beziehen und Gegen-anderes-richten in der That nur zugleich und ein Act ſein kann, — iſt die Re-

production. Indem das Lebendige ſich in ſich zuſammenfaßt, ſcheidet es ſich von anderen äußeren Objecten, aber in ſich ſelbſt iſt es nicht abſtract einfach und beſtimmungslos, ſondern es iſt concrete Einheit, Totalität ſeiner Beſtimmungen. Dieſe Beſtimmungen ſind für das Subject anfangs objective, ſie ſcheinen außer ſeiner ſubſtanziellen Einheit und Macht zu liegen, Objecte für ſich zu ſein, und gehören doch zur Totalität ſeines Seins. Das Lebendige iſt ſo mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, und das Innewerden dieſes Widerſpruchs iſt der Schmerz, das Bedürfniß, der Trieb, dieſe Trennung oder Objectivität des zu ihm Gehörigen, und doch von ihm Geſchiedenen aufzuheben. Alles, was wir als einen Mangel empfinden, und wonach wir Begierde hegen, muß als ein der Idee oder dem Begriffe nach eigentlich ſchon zur Vollſtändigkeit unſeres Weſens Gehöriges betrachtet werden; nur findet noch eine reale Trennung zwiſchen unſerer Subjectivität und jenem Objecte ſtatt. Dieſe Getrenntheit aber iſt eben die Objectivität des Momentes gegen unſere Subjectivität, und dieſe ſoll aufgehoben werden; die ideale, ſchon an ſich ſeiende Einheit ſoll geſetzt, verwirklicht werden, und daher behandeln wir, wie oben ſchon erklärt wurde, die Objectivität der Dinge als eine nichtige.

Die Reproduction oder das Leben des Individuums beſteht alſo in dieſem Negiren der vorausgeſetzten Aeußerlichkeit ſeiner Begriffsmomente, in dieſem Zuſammengehen zu lauterer Einheit in ſich ſelbſt, und ſofort wieder im Reproduciren derſelben innerhalb ſeiner als Selbſtbeſtimmungen, in dieſem Kampfe der Subjectivität und Objectivität, der ein praktiſch reeller, ein Aſſimiliren, Verdauen, Organiſiren, aber auch dann ſofort gleich ein theoretiſcher des Gefühls für das ſich in dieſem Proceß innewerdende Sub-object ſelbſt iſt. Das lebendige Individuum iſt ſomit Totalität nicht nur in, ſondern auch für ſich. Das Anſich in ihm, ſein Weſen, iſt das allgemeine Weſen der Gattung, d. i. einer ſubſtanziellen Allgemeinheit, die in der Form von vielen einzelnen Individuen oder Exemplaren des Begriffes exiſtirt; denn kommt der Begriff wirklich zur Exiſtenz, ſo kann er nicht anders, denn als Einzelnes, für ſich ſeiendes Ganzes erſcheinen, d. i.

als Individuum; aber in allen Individuen derſelben Gattung iſt daſſelbe allgemeinere Grundweſen als die eine Subſtanz aller vorhanden. Dieſes Allgemeine, der Gattungsbegriff, dirimirt oder urtheilt ſich nun wiederum in ſich, aber in keinen anderen Gegenſatz, als in den der beiden Geſchlechter. Die Geſchlechtsdifferenz iſt das Urtheil, in welchem die Gattung ſich als Totalität ſich innerhalb ihrer ſelbſt gegenüberſteht, ſich für ſich ſelbſt zum Objecte wird, und ſomit zu ſich ſelbſt kommt. Indem die beiden Geſchlechter ſich vereinigen, gehen ſie nicht mehr mit anderen, äußerlichen Objectivitäten zuſammen, um erſt zur Realiſation des Begriffes zu kommen; ſondern der Begriff geht als wirklich daſeiender, als Idee, nur innerhalb ſeiner Wirklichkeit mit ſich ſelbſt zuſammen; er reproducirt ſich nicht aus Anderem, ſondern aus ſich ſelbſt innerhalb ſeiner eigenen Sphäre. Dieſe Sphäre alſo, die ganze Gattung, iſt ein ſich aus ſich ſelbſt Reproducirendes, ſich ſelbſt Erhaltendes, ein freies, unabhängiges Fürſichbeſtehen. Sie iſt das Allgemeine, was ſich als Totalität nicht nur ideell und abſtract, als ein außer der Exiſtenz in der Tiefe liegender Grund, ſondern reell und wirklich in jedem Individuum auch in Geſtalt der Totalität und der Einzelheit des Fürſichſeins, alſo in wahrer begrifflicher Geſtalt, darſtellt — eine Sphäre, in welcher freilich die Form der ſchlechten Einzelheit, d. i. der unmittelbaren einzelnen Individuen, als bloßer Objecte wieder untergeht, aber eben deßhalb untergeht, weil die Gattung als das ſubſtanziell Allgemeine ſich in ſich ſelbſt erneuen und als Selbſtreproduction, d. i. als Leben, erhalten ſoll. — Dieß die Bedeutung und die Stelle, in welcher die Gattung und das Geſchlechtsverhältniß im Zuſammenhange des Syſtems auftreten; eine Stelle, an welcher dem unbefangenen Nachdenken die behauptete Nichtigkeit der exiſtirenden unmittelbaren Individualität, welche doch die eigentliche adäquate Form und Wahrheit des für ſich daſeienden Begriffes ſein ſoll, ohne Zweifel am härteſten auffällt, ſo wie denn auch neuerdings die eigentliche Bedeutung des Gattungsbegriffes nebſt ihren weitgreifenden Conſequenzen und Schwierigkeiten auch innerhalb der Schule ſelbſt zu einer noch nicht vollendeten, nur erſt angefangenen Reviſion dieſes wichtigen Punctes geführt hat.

Dieſer logiſche Uebergang der Idee von der Beſtimmtheit des bloßen Lebens in die des Erkennens iſt nämlich zugleich in den realen Theilen der Wiſſenſchaft der wichtige Wendepunct, wo die Naturphiloſophie in die Philoſophie des Geiſtes, oder der abſolute Proceß aus dem Andersſein, der Natur, zur Rückkehr in ſich, den abſoluten Geiſt, einlenkt. Hier in der Logik, wo der Uebergang rein dialektiſch ſich ſelbſt machen ſoll, ſtellt ſich derſelbe ſo dar.

Der Proceß der Gattung, in welchem die gleichgiltige, unmittelbare Exiſtenz der einzelnen Individuen in einander aufgehoben wird, und in dieſer Einheit erſtirbt, iſt die in Wirklichkeit tretende Macht des Begriffes ſelbſt, und ſtellt die Gattung als die wahre ganze Einheit und Allgemeinheit dar: Die Idee hat alſo in ihr, ſo zu ſagen, alle ihre Momente, hat ſich ſelbſt erſt in der Gattung vollſtändig beiſammen und iſt ſo erſt die in der Wirklichkeit exiſtirende Allgemeinheit als ſolche. Geiſt nun nennen wir dieſes ſich in ungetrübter Lauterkeit und Freiheit auf ſich beziehende Daſein, das ſich in ſich und für ſich ſelbſt ſetzende Thun, welches in allen ſeinen Selbſtbeſtimmungen (Gedanken) ein Weſen für ſich bleibt, nicht in Anderes, Aeußerliches zergeht; ein Bei-ſich-ſein und Für-ſich-ſein, ſich innerlich ſelbſt Repräſentiren, das dem Außereinander der Natur gerade entgegengeſetzt iſt, und worin alſo das Bewußtſein, Selbſtbewußtſein, Denken u. ſ. f. gegründet liegt. Zu dieſem Sichſelbſt- und Anderes-erkennen ſind nun ohne Zweifel in dem Begriffe der Gattung alle Bedingungen vorbereitet, und nicht bloß vorbereitet, ſondern wirklich ſchon eingetreten. Wo aber alle Bedingungen und in ihnen die volle Möglichkeit vorhanden iſt, da — ſo lehrte die Logik ſchon früher — iſt auch die Wirklichkeit bereits eingetreten, und die in der Gattung vollſtändig verwirklichte Idee iſt ſomit Geiſt, d. i. zunächſt Erkennen und Wollen.

Im Menſchen erſt kommt die Idee vollkommen zur Stufe der Geiſtigkeit. Das menſchliche Individuum repräſentirt die Gattung in ſofern, als es in ſich jene Totalität geworden iſt, die ſich im pflanzlichen und thieriſchen Individuum noch nicht beiſammen findet. Als Leben war der Begriff zwar

auch ſchon von ſeiner äußerlichen Realität unterſchieden, aber nur wie man Leben von Leib unterſcheidet; er war noch verſenkt in die Gliederung des Organismus als Seele, welche als Identität das Princip ſubſtanzieller Geſtaltung iſt. Jetzt unterſcheidet er ſich ſelbſt von ſich, wird in ſeiner Subjectivität ſich ſelbſt objectiv. Erſt hier iſt eigentlich die Rede von dem Ich. Der Begriff iſt nun zum Begreifen oder Innewerden ſeiner ſelbſt, zum Selbſtbewußtſein geworden. Das Ich nun iſt das actuelle, in allen ſeinen Gedanken durchgehends ſich ſelbſt beſtimmende Denken ſelbſt, dieſe Thätigkeit oder dieſes Thun. Man kann es, wenn man es das reine Ich nennt, nicht ſo faſſen, als wäre dieſes Ich ein ſeiendes Etwas — der Widerſpruch, der darin läge, wurde ſchon bei Herbart hervorgehoben; — man kann dieſer abſoluten Thätigkeit aber auch kein ſubſtantielles Subſtrat leihen, woran oder worin ſie als Modification vorgehe; eben ſo wenig kann man das Ich bloß als den an ſich leeren Ort vorſtellen, worin gedacht würde; denn dann würde man ſogleich weiter fragen, was denn das darin Denkende eigentlich für ein Weſen an ſich ſei, und keine Antwort darauf zu geben wiſſen, als nur die, welche Kant als einen Paralogismus bezeichnete, nämlich daß man nie auf ein ſolches Weſen, ſondern immer nur auf einen einzelnen Act dieſes Weſens, nämlich auf den Gedanken: ich denke, komme, da Ich eigentlich das Denken im Allgemeinen ſelbſt bedeutet. Freilich iſt es ſo. Ich iſt das Denken, welches ſich ſelbſt denkt, und als ſolches iſt es Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein aber iſt kein Ding, ſondern ein Thun, und zwar ein rein ſich auf ſich ſelbſt beziehendes, auch kein gleich unmittelbar daſeiendes, ſondern ſich ſelbſt erſt hervorbringendes, wie ja ſchon die Erfahrung lehrt. Denn wer bringt das im Kinde ſich entwickelnde Selbſtbewußtſein hervor? Niemand Anderes als dieſes ſich ſelbſt. Man ſagt: die Anlage, das Vermögen dazu iſt da, und es bildet ſich ſucceſſiv im Conflict mit der Welt aus — alſo doch: es bildet ſich ſelbſt; das Vermögen dazu aber iſt nichts Anderes als es ſelbſt; nur noch in statu potentiae, d. h. als Begriff an ſich. Das Selbſtbewußtſein oder das Ich ſetzt alſo einestheils ſich ſelbſt

als ſeinen Grund, causam sui, voraus, theils aber bekennt es ſelbſt, daß es ſich ſelbſt erſt gemacht (geſetzt) habe, indem es als Wiſſen ſeiner ſelbſt vorher nicht da war. Dieß iſt es, was oben ſchon die Selbſtvermittelung des Begriffes genannt wurde, hier ein abſolutes ſich in ſich ſelbſt entzündendes Licht. Allerdings exiſtirt das Bewußtſein gar nicht anders, denn als beſtimmtes Bewußtſein; es exiſtirt kein abſtractes Denken, welches gar nichts dächte; als wirkliches Thun iſt es eben das Sich-ſchon-beſtimmt-haben. Aber hinwiederum kommt das Subject auch nur dadurch zum Selbſtbewußtſein, daß es dieſe Allgemeinheit des Denkens als ſolche, ſein abſtractes Ich, der Beſtimmtheit des Denkens oder dem einzelnen Gedanken in ſich entgegenſetzt, d. i. ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet; eine Unterſcheidung, die keine ſubſtantiell-reale iſt, indem ja immer der Gedanke und das Denken eine und dieſelbe Subſtanz bleiben. Und gerade dieß iſt die Stufe der Geiſtigkeit, in allen Beſtimmtheiten nicht mit ſich ſelbſt zu zerfallen, ſondern in unendlicher Mannichfaltigkeit ſtets das Selbſt, die Einheit, die Macht und Freiheit alles dieſes Mannichfaltigen in ſich zu bleiben. Das Denken iſt aber, wie geſagt, als vollkommen verwirklichte Selbſtbeſtimmung nicht gleich anfänglich da, ſondern es beginnt ſelbſt eine ſucceſſive Entwickelung mit ſich ſelbſt. Dieſe, wie ſie ſich empiriſch an einzelnen Menſchenindividuen macht und nothwendig machen muß, erklärt die Pſychologie. Dieſe zeigt, wie das Erkennen ausgeht vom ſinnlichen Anſchauen und anfangs in dieſen Anſchauungen keineswegs ſich ſelbſt, ſondern fremde Gegenſtände unmittelbar vor ſich zu haben glaubt; im freien innerlichen Reproduciren des Angeſchauten, im Vorſtellen, wird es ſeine Selbſtthätigkeit allmählig gewahr; es reflectirt nun als Verſtand bald auf ſich, bald auf den Gegenſtand, trennt ſich ſo von dem Vorgeſtellten, indem es das Vorgeſtellte als Vorgeſtelltes von ſich unterſcheidet als dem Vorſtellenden: es kommt zum Selbſtbewußtſein. Es geht ſo immer tiefer in ſich zurück und macht ſich in ſich ſelbſt zum Objecte; das Selbſtbewußtſein wird Ich, reines Denken.

Allerdings entſteht auf dieſe Weiſe zuletzt ein abſoluter Idealismus, und ein ſolcher bleibt, richtig verſtanden, auch

zuletzt als die Wahrheit ſtehen; aber wohl zu merken: ein abſoluter Idealismus, nicht ein bloß ſubjectiver. Der ſubjective Idealismus, die Anſicht, daß Alles nur Vorſtellung von mir, und die objective Wirklichkeit — wenn es eine giebt — für mein Erkennen unerreichbar ſei, dieſe idealiſtiſche Verzweifelung des Denkens iſt nur ein Durchgangspunct, der in das zweite Stadium, die reflectirende Verſtandesherrſchaft, fällt, im dritten aber, im vernünftigen Denken, völlig überwunden iſt. Hier nämlich, wo die Denkthätigkeit des Subjects ſich als die allgemeine Thätigkeitsweiſe, als abſolute, die Welt ſelbſt conſtituirende Vernunft, erkannt hat, iſt ihm das All ſelbſt Geiſt, Geiſt freilich auch in ſeinem Andersſein, im Außereinander ſeiner Beſtimmtheiten, noch nicht durch und durch liquides Denken, ſondern auch zugleich Natur — aber an ſich doch Geiſt und ſomit gerade daſſelbe Weſen und Wirken, was in ihm (dem Geiſte) zu ſich ſelbſt gekommen, ſich ſeiner ſelbſt bewußt worden iſt und immer mehr bewußt wird. Die Philoſophie iſt alſo wohl Idealismus, aber eben darum wahres Wiſſen, weil die ganze Welt ein exiſtirender Idealismus oder Spiritualismus, das All ein unendliches Geiſtesweben iſt.

Dieß alſo lehrt des Weiteren die Pſychologie, oder, wie Hegel dieſen Abſchnitt nennt, die Lehre vom ſubjectiven Geiſte, und die Phänomenologie. Hier ſoll es uns nur noch darum zu thun ſein, das Verhältniß des Erkennens überhaupt zum Wollen, oder der theoretiſchen zur praktiſchen Vernunft etwas näher zu beleuchten, ein Verhältniß, welches bekanntlich insgemein ſo disparat dargeſtellt worden iſt, daß die gemeinſchaftliche Wurzel oder vielmehr die eſſentielle Identität beider gänzlich im Dunkel geblieben, und verſchiedene Principien für die theoretiſche und pratkiſche Philoſophie aufgeſtellt worden ſind.

Das Erkennen in ſeiner Vollendung, als Denken, iſt alſo wohl, wie wir ſahen, dahinter gekommen, daß das wirkliche All nur der ausgeführte und ewig ſich ſelbſt ausführende vernünftige Zweck iſt; aber es kommt hinter dieſe Wahrheit auch erſt in ſeiner Vollendung, als vernüftiges Denken, es wandelt nicht gleich unmittelbar vom Anfange in dieſem

Lichte, es kommt erſt dazu und zwar auf dem Wege der Praxis. Es waltet nun hier der Doppelſinn, wenn man es ſo nennen will, daß das Abſolute in der That ſo lange noch nicht wirklich vollkommen iſt, ſo lange es ſich nicht als ſolches weiß, oder daß eben das vollkommene Wiſſen, zu ſich ſelbſt Gekommenſein, ſich in ſich flüſſig und frei Gemachthaben — kurz die Geiſtigkeit und Freiheit ſelbſt, dieſe höchſte Stufe des Seins, in ihm nicht eher völlig zur Exiſtenz kommt, als bis es ſich als ſolche weiß. Das Denken erſcheint ſomit als Tugend, das vollendete Wiſſen als das Gute, und zwar als das exiſtirende wirkliche Gute, als Geiſtigkeit; denn die Geiſtigkeit iſt der ausgeführte abſolute Zweck des Abſoluten, und das Gute iſt eben die Realiſation des abſoluten Zweckes. Anfangs ſteht freilich, wie im Theoretiſchen, ſo auch im Praktiſchen der Subjectivität eine objective Welt ſpröde entgegen. Die Subjectivität iſt hier die ſich ihres Zweckes, ihrer Beſtimmung bewußte Idee; iſt ſie ſich wirklich ihrer wahren Beſtimmung bewußt, ſo iſt ſie ſich derſelben auch als einer allgemeinen vernünftigen bewußt; ein Bewußtſein, welches ſie aus ihrem eigenen Grundweſen, dem allgemeinen Begriffe, ſchöpft. Ebendarum nun, weil dieſer Zweck vernünftig und allgemein iſt, iſt er univerſeller Weltzweck und ſoll allgemein verwirklicht werden. Daß dieſes möglich ſei, ſetzt das vernünftige Subject unzweifelhaft voraus; es behandelt alſo auch alle ihm entgegenſtehende Objecte, wie wir ſahen, als nichtige Daſeinsformen, und dieſe particulären Objecte können auch nicht auf die Dauer widerſtreben; denn in ſofern ihr Daſein ſelbſt ein vernünftiges, in dem allgemeinen Organismus nothwendiges iſt, iſt es ſchon an ſich gut, und wäre in ſoweit nicht erſt zu zerſtören; in ſofern es aber kein vernünftiges wäre, wäre es auch nicht aus der eigenen Natur dieſer Objecte, dem allgemeinen Elemente der Vernunft, worauf ihr Beſtehen beruht, hervorgegangen, mithin an ſich ſchon zu- und hinfällig.

Genauer betrachtet, ſetzt jedoch das vernünftig handelnde Subject in den Objecten, die es zu ſeinen Zwecken verbraucht, zugleich allerdings auch ein wahres Sein und Sub-

ſtantialität voraus; es geht nicht auf die abſolute Vernichtung derſelben im Reiche der Dinge, ſondern nur auf ihre Veränderung aus; es würde ſich derſelben gar nicht als Mittel bedienen und durch die Unterwerfung dieſer Objecte einen wirklichen Zweck real darſtellen können, wenn nicht auch in ihnen, den als nichtig geſetzten, dennoch zugleich ein wahres Weſen, und zwar daſſelbe allgemeine Weſen vorausgeſetzt werden müßte, was das Subject ſelbſt iſt, und wodurch eben die Objecte dem vernünftigen Zwecke des Subjects eine Seite darbieten, an der ſie zur Verwirklichung des vernünftigen Zweckes taugen.

Zu dieſer Anerkennung einer ſchon an ſich in der objectiven Welt daſeienden Vernunft kommt der Menſch, phänomenologiſch betrachtet, zuerſt im Conflict mit ſeines Gleichen, im Verhältniß des gegenſeitigen Beherrſchens und Dienens, vollſtändig erſt im Verbande des Staatslebens. Die Hauptſache dabei bleibt überhaupt die Einſicht, daß das Wollen und Denken ſchon an ſich eines und daſſelbe iſt, nämlich die Energie der Freiheit, die ſich ſelbſt beſtimmt. Das Sein und Beſtehen des Einzelnen iſt Selbſterhaltung, Selbſtbehauptung zunächſt gegen Anderes; dieſes Sich-auf-ſich-beziehen iſt aber kein leeres, abſtractes, ſondern es iſt ein Zuſammenfaſſen alles ſeines Reichthums zum freien Gebrauch in ſich und für ſich; ſo lange die einzelnen Stücke dieſes Reichthums im Verhältniſſe der Aeußerlichkeit zu uns ſtehen, haben wir ſelbſt dieſe Mittel unſeres Wohlbefindens nicht in voller Gewalt, mithin uns ſelbſt nicht vollſtändig beiſammen. „Der Weiſe aber trägt alles das Seinige bei ſich;" er iſt deshalb der allein Unabhängige, Freie. Dieſe Mittel aber verlieren für das Subject die ſpröde Geſtalt der Objectivität nur dann, wenn ſie unmittelbar Gefühle, Gedanken, Selbſtbeſtimmungen des Ich werden. Selig, vollkommen ſelig iſt daher auch nur das Abſolute, das in ſich Alles allein beherrſchende Subject, der Menſch nur, in ſofern er als allgemeines Vernunftweſen, das Allgemeingiltige, d. i. das Gute, will, welches auch zugleich das allein vollkommen Mögliche, ja vollkommen Wirkliche im Sinne einer Realität iſt, die kein bloßes Scheindaſein hat.

Erheben wir uns nun mit dieſer Anſicht auf den Standpunct des Abſoluten, und fragen, wie ſich hier Erkennen und Wollen, oder die Wahrheit und die Wirklichkeit verhalten, ſo fallen natürlich beide Ideen zuſammen. Das Abſolute iſt die ganze weite Welt, wie ſie leibt und lebt; iſt in ſich alles das vorhandene concrete Einzelne; tritt nun das Abſolute mit ſeinem Selbſtbewußtſein in irgend welche Einzelheiten ein, z. B. in Menſchengeiſter, ſo hat es ſich ſelbſt als vieles einzelne Endliche vor ſich; es ſteht ſich hier, theoretiſch, für das Erkennen ſelbſt im Wege, erkennt ſich, von lauter einzelnen Puncten aus ſpeculirend, nicht als das Ganze, Eine, Allgemeine; und ebenſo kommt es praktiſch mit ſich ſelbſt in endliche Conflicte. Der einzelne Menſch, als particulare Perſönlichkeit, denkt und handelt egoiſtiſch; aber dieſes Denken wie Handeln iſt auch ein Irrthum; denn das Ganze iſt es eigentlich, was als Ganzes, Allgemeines und Totalität, d. h. als Vernunft, ſich bereits zur daſeienden Welt gegliedert und verwirklicht hat, und es kommt nur darauf an, daß es im Einzelnen, alſo z. B. als denkender Menſch, ſich in ſeiner Wahrheit erfaſſe. So wie es ſich als Allgemeines erkennt, bekennt es ſich auch als in ſich frei, als nur auf ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt wirkend, und dieſes Wirken als allgemeines effectvolles Wirken (das Böſe kommt niemals ganz zur Wirklichkeit und zum Beſtehen) iſt eben die ganze wahrhafte Wirklichkeit ſelbſt.

Somit ſind wir endlich bis zur abſoluten Idee vorgedrungen, welche die Identität der theoretiſchen und praktiſchen iſt. „Die abſolute Idee allein iſt Sein, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit. Die Natur und der Geiſt ſind nur verſchiedene Weiſen, ſich ſelbſt zu erfaſſen und ein ſich angemeſſenes Daſein zu geben; die Philoſophie aber iſt die höchſte Weiſe, die abſolute Idee zu erfaſſen, und in dieſer philoſophiſchen iſt die logiſche Weiſe wiederum die allgemeine, in der alle beſonderen Betrachtungsweiſen aufgehoben und eingehüllt ſind.“ Die Logik iſt die Idee ſelbſt in ihrem reinen Weſen, in dem reinen Gedanken, worin der Unterſchied noch kein Andersſein, ſondern ſich vollkommen durchſichtig iſt und bleibt. Sie ſteht

außerhalb des realen Proceſſes, iſt gleich anfangs im Denken und durchſchaut denkend den wahren inneren Hergang; ſie läßt ſich durch das Naturſein nicht mit befangen, ſondern iſt vielmehr das wahre Wiſſen und Erkennen auch derjenigen Zuſtände, die an ſich bewußtloſe ſind; ſie iſt das wahre Denken, welches ſich ſelbſt vor ſich hat und gleich dem hellen Bewußtſein des Mannes auf den dumpfen Sinn der Kindheit, ſich erinnernd, zurückblickt, oder ſeine eigenen Zuſtände, auch wie es ſchläft und träumt, ſelbſt wachend, beleuchtet.

Die Logik iſt alſo wohl eine andere Betrachtungsweiſe als die Natur- und Geiſtesphiloſophie, aber ſie iſt nicht in dem Sinne eine beſondere, daß ſie neben jenen ſtände, vielmehr iſt ſie die allgemeine, das Denken, welches in das Naturſein entweder noch nicht eingegangen oder ſchon wieder aus ihm heraus iſt; von jener Seite betrachtet, iſt ſie die erſte, von dieſer die letzte philoſophiſche Disciplin. Indem das logiſche Denken ſich ſomit rein von allem Geſchichtlichen und Empiriſchen in ſich und für ſich hält, ſind die Arten ſeines Seins, die es durchläuft, die Kategorieen, nur Modalität des Erkennens, und dieſer immanente Proceß, oder dieſe Selbſtbeſinnung dieſes Proceſſes auf ſich, die Selbſtbewegung des Begriffes, die ſich als allgemeine abſolute Thätigkeit anſchaut, iſt — die abſolute Methode, wie ſchon im Eingange erwähnt und noch ferner erläutert werden ſoll.

Siebzehnte Vorlesung.

(Fortsetzung und Schluß.)

Da das Absolute wesentlich in dem Processe bestand, welcher den noch nicht daseienden, aber durch seine eigenen Gesetze schon bestimmten Inhalt der reinen Begriffsbestimmungen zur Wirklichkeit oder Existenz bringt, und denselben in der Form des äußerlichen Daseins darstellt, um durch diese Darstellung seines verborgenen Inhalts sich für sich selbst zu offenbaren, sich als das Eine, nämlich als Vernunft oder Idee, selbst zu erfassen, so findet die nun zu sich selbst gekommene Vernunft am Ende ihres Processes sich nicht nur an und für sich selbst als reine Denkthätigkeit wieder und stellt sich als solche im abstracten Elemente des Denkens selbst vor — in der Logik — sondern sie erkennt sich auch zugleich in ihrem Andersein der Objectivität und Aeußerlichkeit, in der Natur, in welcher, oder welche sie auch ist, aber ohne für sich zu sein. Daher der zweite Theil des Systems: die Naturphilosophie. Das Absolute erkennt sich freilich zuletzt als Alles in Allem, nämlich als Geist, als wahrhaft substanziellen Geist, aber dieser Geist hat sich selbst in der Natur Formen gegeben, in welchen er, so lange er nur der Inhalt dieser Formen ist, sich selbst noch nicht erkennt; auch die Möglichkeit dieser Formen lag in ihm, und deßhalb erschöpfte er schaffend auch diese Möglichkeit, er wollte auch als solcher — in seinem Andersein — sich für sich selber offenbaren. Die Natur für sich ist der Geist in seiner Endlichkeit und Schranke, als Endliches; alles Wirkliche, in sofern es nur wahrhaftig ein Wirkliches ist, ist auch die Idee; aber da Alles in der Natur nur in der Form der Einzelheit existirt, so ist jedes einzelne Sein nur irgend eine Seite der Idee; für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten,

die gleichfalls als beſonders für ſich beſtehende erſcheinen; in ihnen zuſammen und in ihrer Beziehung iſt allein der Begriff realiſirt. Das Einzelne für ſich aber entſpricht ſeinem vollen Begriffe nicht; ſelbſt der einzelne Menſch, als ein Individuum, kann weder reell (als Einſiedler außerhalb des Staates) noch intectuell ſeinen wahren Begriff verwirklichen und erfaſſen, denn ſein wahrer Begriff iſt eben zunächſt die Humanität und weiter die abſolute Vernünftigkeit. Eben deßhalb kann auch das Einzelne ſich nicht ſelbſt erhalten, ſondern findet durch die Ohnmacht, das, was es dem Begriffe nach ſein ſollte, darzuſtellen, ſeinen Untergang als Einzelnes, muß ſich mit der allgemeinen Sphäre, der es ſeinem Begriffe nach angehört, zuſammenſchließen, um als Moment des Ganzen im Ganzen aufgehoben zu werden, denn mehr als ein ſolches Moment war es auch ſchon während ſeiner zeitlichen Exiſtenz nicht. Das einzelne Natürliche, weil es ſeinen vollen Begriff nicht darſtellt, erreicht eben darum auch ſeinen Endzweck nicht, ſetzt ſich beſondere, endliche und ebendarum nichtige Zwecke, die in höheren wieder aufgehoben werden. Die Natur iſt die Idee in der äußerlichen Zerfallenheit und Trennung der Begriffsmomente von einander; die Naturweſen erſcheinen deßhalb als gleichgiltig gegen einander, einzeln für ſich beſtehende Weſen, die ſie doch der Wahrheit nach nicht ſind, und als welche ſie ſich nicht erhalten können. Die Natur alſo in dieſer Zerriſſenheit, die ihre Eigenthümlichkeit ausmacht, entſpricht daher auch ihrem Begriffe nicht; ſie iſt daher auch der Abfall der Idee von ſich ſelbſt genannt worden, und der Menſch theilt als ſelbſtſüchtiges Individuum dieſen Abfall. Aus einem einzelnen Naturgegenſtande, für ſich betrachtet, kann man daher auch niemals, wie Vanini aus einem Strohhalme, die Weisheit und Güte Gottes demonſtriren wollen; dieſe kann nur aus dem Ganzen hervorleuchten; das einzelne Endliche aber iſt niemals das ganz, was es ſein ſoll, es iſt ſtets in Unangemeſſenheit mit ſeinem Begriffe, daher hat auch das Spiel der Formen in ihm ſeine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit. In der Natur alſo haben Zufälligkeit, Ordnungsloſigkeit, Willkühr ihr freies Spiel; die Ohnmacht der Natur, den Begriff feſtzu-

halten, ſetzt daher auch der Philoſophie Grenzen, ſo daß es unmöglich iſt, ſo Zufälliges — wie das früher angeführte Beiſpiel einzelner Gattungen von Vögeln — zu deduciren. Die Natur vermiſcht in ihren Gattungen allenthalben die feſten Grenzen der Begriffe, z. B. durch Mißgeburten, Zwitterweſen u. dergl. Das Höchſte, wozu ſie es in ihrem Daſein treibt, iſt das Leben; aber als nur natürliche Idee iſt dieſes der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit iſt in jedem Momente ihrer Exiſtenz mit einer ihr fremden anderen Einzelheit befangen, dahingegen in jeder geiſtigen Aeußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf ſich ſelbſt enthalten iſt *).

Die Schöpfung der Natur iſt alſo bei Hegel allerdings dargeſtellt als ein Act der freien Idee. „Die abſolute Freiheit der Idee iſt," ſo ſagt er **) ohne Zweifel mit Beziehung auf Schelling, von deſſen früherer Naturphiloſophie er hierin abweicht, „die abſolute Freiheit der Idee iſt, daß ſie nicht bloß ins Leben (blindlings) übergeht, noch als endliches Erkennen dieſelbe in ſich ſcheinen läßt, ſondern in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeins, die unmittelbare Idee, als ihren Wiederſchein, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen." Hegel alſo ſchreibt die Schöpfung der Natur der Freiheit und, wie er anderwärts ſagt, „der Güte" des abſoluten Geiſtes zu, und ſomit ſtatuirt er in der Schöpfung einen freien Willensact der Gottheit, ohne jedoch deßhalb den Pantheismus ſeines Syſtems aufzuheben.

Bei Schelling dagegen, der ihm neuerlich, wie wir ſpäter ſehen werden, gerade hierin einen Abfall von der logiſchen Conſequenz des Syſtems vorgeworfen hat, erblickte ſich dieſelbe Vernunft, die im Menſchen zu ſich ſelbſt kommt, in der Natur auf einer noch niederen, bereits hiſtoriſch vorausgegangenen Stufe wieder; dieſer unvollkommene Zuſtand des Seins, den wir in der Natur als in einer großen Ruine unvor-

*) Encyclop. §. 213 u. 248.
**) Ebend. §. 244.

denklicher Vergangenheit noch als gleichsam erstorbenen Geist sehen, dieser unvollkommenere Zustand mußte aus dem allgemeinen Progreß, also daraus erklärt werden, daß vernünftiger und nothwendiger Weise das Schlechtere dem Besseren voran, das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren — aber nicht umgekehrt — hervorgehen sollte. In Hegel's rein rationalem Systeme dagegen sollte Alles genau dem Begriffe, welches der einzige Baumeister ist, entsprechen, die Objectivität genau der Subjectivität, es sollte Alles, wie es sich wissende Vernunft ist, auch so existirende Vernunft sein, und dennoch sieht man sich genöthigt, empirisch anzuerkennen, daß dem nicht so sei.

Der Geist, welcher im Menschen selbstbewußt wird, erblickt sich im All noch nicht selbst wieder, so lange er noch in der Schranke der Subjectivität und Individualität befangen ist; er sieht in der Natur noch nicht sein eigenes Werk, sondern ein noch unüberwundenes, ihn selbst beschränkendes Andersein, auf welches er als auf eine vorgefundene Objectivität mit seinem Wissen und Wollen, in theoretischer und praktischer Hinsicht sich bezieht, so lange er die Sphäre der Endlichkeit noch nicht durchbrochen, den Schleier noch nicht zerrissen hat, der ihm die große Einheit seiner mit dem Allgemeinen verbirgt. Erst nachdem er sich als die absolute Idee erkannt und seine Individualität so wie Subjectivität als ein bloßes Moment im großen Ganzen, als das Unwesentliche am Wesen von sich abwerfen gelernt, dann erst erscheint er sich in seiner Wahrheit als universelle Vernunft oder, wie es Hegel auch nennt, als allgemeines substantielles Selbstbewußtsein. Hiervon handelt nun weiter der dritte Theil des Systems: die Philosophie des Geistes.

Der Geist, die absolute Idee, die Gottheit oder sich selbst wissende und zugleich existirende Vernunft ist das, was wahrhaft existirt und sich als solches anerkennt. Dieser substantielle und zugleich wissende Geist ist die absolute Macht, der allwaltende freie Wille, er ist Alles in Allem. Dieß ist die Freiheit der Idee in ihrer vollständigen real-idealen Existenz. Dieser Geist stellt nun die Fülle seiner Macht, all das Unendliche, was er vermag, dar an sich selbst, er ist

alſo das All-eine in der Form endlicher, individueller Geiſter. Unſere Seelen ſind bloß Momente, Gedanken von ihm und in ihm. Uns freilich, die wir jeder nur ein einzelnes Moment deſſelben ſind, kommt die Individualität an uns als die Hauptſache, als das Weſentliche vor; für den allgemeinen Geiſt aber ſind dieſe Individualitäten nur unweſentliche, verſchwindende Momente an ihm, etwa wie unſer Einer als ſelbſtbewußtes Ich zwar nothwendig bald bei dieſem, bald bei jenem einzelnen Gedanken verweilt, ohne daß doch dieſe einzelne Gedankenbeſtimmtheit in ſeinem Geiſte irgend ein wahres und bleibendes Sein hätte. Das eigentliche wahre Weſen iſt der abſolute Geiſt, der in allen einzelnen Geſtalten exiſtirt, und durch den dieſe exiſtiren. So iſt die Menſchheit zuſammengenommen als Gattung das Wahre und Weſentliche, gleichſam das Elementariſche, woraus alle Menſchenindividuen beſtehen; die Vereinzelung in Individuen iſt an ſich das Unweſentliche; das Weſentliche in jedem Menſchen iſt der allgemeine Charakter der Menſchlichkeit und Vernünftigkeit; die Einzelheit, Perſönlichkeit, das, was jeden von Andern individuell unterſcheidet, iſt, wie wir geſehen, die Schranke und das Unangemeſſene für den allgemeinen Begriff und Zweck, den jeder in ſich trägt. Das abſolute Weſen will ja in den individuellen Geſtalten, Schranken oder Negationen, zu denen es ſich beſondert, im endloſen Proceſſe nur ſich ſelbſt darſtellen und ſeiner bewußt werden; was könnte ihm darauf ankommen, eine einzelne Form, in der es ſich ausgedacht, länger zu halten? Es kann ihm nichts verſchlagen, in welchen beſonderen Menſchenſeelen es lebt und denkt, zumal da alles Beſondere und Einzelne als ſolches ihm unangemeſſen iſt; es denkt und lebt fort, indem es dieſe einzelnen Formen — wie wir einzelne Gedankenbilder — im reißenden Wechſel faßt und wieder fallen läßt; es erhält ſich dabei im dialektiſchen Dreiſchlag ſeiner Bewegung, und gerade wo und wann dieſe aufgehalten würde, wo alſo nicht mehr Entſtehen durch Vergehen wäre, da wäre der Tod — das Nichts. Der Fluß fließt fort und kehrt in ſich zurück, und iſt eben nur dadurch Fluß, daß tauſend Wellen in jedem Augenblicke ſich heben und ſenken. Wir ſind die Wellen, die ver-

ſinkenden, aber wir ſind jeder an ſeinem Theile auch mit der Fluß; das Weſen in uns wird nicht vernichtet, nur die Beſtimmtheit, die geiſtige Geſtalt, nämlich die individuelle, oder die Einzelheit, die wir insgemein unſere Perſönlichkeit nennen; aber es wird von uns Vernünftigen gefordert, daß wir dieſe unſerm wahren Weſen unangemeſſene Form der Einzelheit verachten und aufgeben lernen ohne Schmerz, ja uns nach der Wonne des Eintauchens und Uebergehens in die Wahrheit des Seins ſehnen lernen.

Und dieſe ſelbſtſüchtige und falſche Perſönlichkeit der Einzelnen giebt ſich auch mit Cultur und Sitte hienieden von ſelbſt immer mehr auf, oder ſoll es wenigſtens. Erſtlich nämlich tritt der allgemeine Geiſt freilich nur als in der Form der Einzelheit und Individualität auf, er kommt nur im Einzelnen zu ſich, und hält ſich, mit dieſer Form behaftet, nur für Einzelne. Zweitens aber macht er ſich, obwohl in dieſer Form verharrend, doch als allgemeiner mehr und mehr geltend in allgemeinen bürgerlichen, rechtlichen und ſittlichen Inſtituten, als ſogenannter National- und Zeitgeiſt; die Vollendung aber erreicht er drittens als abſoluter Geiſt und als ſolcher anerkannt in Kunſt, Religion und Philoſophie. Die erſte Stufe iſt, wie bereits mehrfach erwähnt, die der Subjectivität des Geiſtes; die Lehre davon umfaßt die Anthropologie, Phänomenologie (nämlich des Bewußtſeins) und Pſychologie; die zweite iſt die des Geiſtes in ſeiner Objectivität, wohin das Recht, die Moralität und Sitte gehört; die dritte endlich iſt auch hier wieder die Zuſammenfaſſung der beiden erſten, des ſubjectiven und objectiven Momentes, womit die Manifeſtation des Abſoluten und der Kreislauf des Syſtems vollendet iſt, indem das Abſolute nun vollſtändig in ſeiner ganzen Fülle auch für ſich das geworden iſt, was es an ſich vom Anfange war.

Hier nun können wir zum Schluſſe noch einen Blick auf das berufene Naturrecht Hegel's werfen, welches er, nächſt der Logik, am vollſtändigſten ausgeführt hat. Wir müſſen uns aber hierbei in Gedanken vorläufig erſt von der Eintheilung losmachen, welche die ſogenannte praktiſche Philoſophie in anderen Syſtemen hat, nach welcher ſie gewöhnlich etwa in Mo-

ral, Rechtslehre und Politik zerfällt. Hier findet eine ganz andere Stellung ſtatt. Das erſte allgemeine Moment iſt der objective Wille als ſolcher, wie er ſich für jeden Einzelnen im Volke äußerlich durch Geſetze, Einrichtungen und namentlich durch das geltende poſitive Recht ausſpricht. Dieſes gilt zwar und wird angeſehen als der allgemeine Wille, aber zugleich auch als Zwang für jeden einzelnen individuellen Willen. Das zweite Moment alſo iſt die Beziehung dieſes Gemeinwillens auf den beſonderen des Individuums, welches jenen als ſolchen anerkennt und ſich zu deſſen Realiſirung verpflichtet fühlt; er iſt alſo in dem Einzelnen vorhanden als Pflicht, und dieß iſt die Sphäre der Moral; die Syntheſe endlich von beiden, wo der allgemeine Wille auch völlig zum Willen und Thun der Einzelnen geworden und als ſolcher in ſeiner Wahrheit beſteht, d. h. verwirklicht wird, iſt die allgemeine herrſchende Sitte. Jener objective Wille heißt auch der unperſönliche, auch der ſubſtantielle Wille. Dieß hat den Sinn: was wir uns gewöhnlich bei dem Worte Willen denken, iſt der perſönliche Wille eines Individuums, und als ſolcher ruht er in der Subjectivität, im Gemüthe desſelben. Dieſer perſönliche Wille aber iſt noch nicht der wahre vernünftige Wille, wie er ſein ſollte, ſondern oft ein unvernünftiger, verkehrter Eigenwille, Willkühr. Der wahre Wille, der mit der allgemeinen Freiheit beſteht, und dieſe eigentlich ſelbſt iſt, der abſolut vernünftige Wille, der das allgemein Mögliche, Gute und Rechte ausſpricht, dieſer iſt in den einzelnen Subjecten noch nicht erwacht, er ruht noch in ſeiner Verborgenheit, iſt noch nicht anerkannt; er iſt hier nur noch in ſeiner Subjectivität, als das, was werden ſoll. Daher ſpricht ſich dieſes allgemein vernünftige Wollen alsbald in allgemeinen Geſetzen und Einrichtungen aus, die der Willkühr und dem ſubjectiven Willen jedes Einzelnen objectiv vorſchweben, zunächſt noch ein fremder Wille, der nicht ſein eigener iſt. Gleichwohl iſt dieſer objective Wille doch zugleich anerkannt als der Geſammtwille aller Einzelnen im Staate, d. i. das anerkannte Recht. Das Recht alſo iſt eigentlich das allgemein Gewollte, als ein objectiv Anerkanntes; es beſagt eigentlich zunächſt noch nicht, daß es Jemand wirklich

will, ſondern nur den Inhalt, der gewollt wird, und eben-deßhalb heißt es der ſubſtantielle und objective Wille. Er iſt eigentlich der Wille des Abſoluten, alſo iſt er in keinem Individuum ganz, doch in allen zuſammen wirklich vorhanden; er iſt da, aber jedes Individuum ſieht ihn nur noch von der Seite an, an welcher er nicht der eigne, ſondern der Wille der übrigen Andern, ja als vorhanden erſcheint, ohne überhaupt ein perſönlicher Wille zu ſein.

Hier aber zeigt ſich ſogleich wieder ein einleuchtendes Beiſpiel, woran ſich die oben in der Logik dargeſtellte Dialektik bewährt, deren Hauptſatz es war, daß weder das eine, noch das andere Moment eines Begriffes, abſtract feſtgehalten, Wahrheit und Wirklichkeit habe, ſondern nur beide entgegengeſetzte in ihrer Vereinigung; oder, was ebenſo viel iſt: das Allgemeine exiſtirt nur im Einzelnen, das Unendliche nur im Endlichen und umgekehrt, nicht jedes für ſich außer dem andern. Auch dieſe beiden Momente, Recht und Pflicht, exiſtiren keines für ſich wahrhaft; denn das Gewollte oder der objective Wille, das Recht und die ganze Staatsverfaſſung exiſtirt doch in der That noch in ſofern und ſo lange, als es von Einzelnen wirklich gewollt und realiſirt wird; derſelbe Fall iſt es mit der Pflicht; dieſe, die Anerkennung, welche das objective Recht in der Subjectivität der Einzelnen findet, kann doch auch nur wirklich im Herzen der Bürger vorhanden ſein, in ſofern ein Objectives, ein Recht und Geſetz da iſt, das mit dem Charakter der Heiligkeit im Innern der Staatsbürger bekleidet werden kann. Das Recht — ſo nimmt man es gewöhnlich — iſt etwas Abſtractes, eine bloße Idee; es ſoll bloß der Wille der Geſammtheit ſein. Dadurch aber würde das individuelle Wollen aller einzelnen Subjecte ganz ausgeſchloſſen, das Recht exiſtirte nirgends. Dieß iſt eben die Unwahrheit, die jede Abſtraction an ſich hat. Denn wollte zu irgend einer Zeit wirklich kein Individuum das Geſetz, ſo wäre das Geſetz nirgend in Kraft, es wäre in der That gar nicht mehr Geſetz, ſondern es exiſtirte nur noch etwa als beſchriebenes Pergament. — Verwandelte ſich dagegen anderſeits der allgemeine Wille, das Recht oder Geſetz vollkommen in den perſönlichen Willen je-

des Einzelnen, ſo ſchwebte den Einzelnen nichts mehr als Geſetz vor, ſondern ſie befolgten bloß ihren eigenen Willen und Trieb; dieſer Eigenwille könnte nicht mehr als ein fremder, höherer angeſehen werden, mithin auch die Befolgung nicht mehr gelten für Legalität, Aufopferung, Entſagung aus Scheu vor dem Höheren und Geheiligten. Mithin kann weder dem Rechte in der Form der bloßen abſtracten Idee je eine Wirklichkeit zukommen, noch kann es ganz zum Willen der Einzelnen werden, ohne daß es dabei ſeinen Charakter als Recht aufgiebt, ſondern beide Momente, der objective und ſubjective Wille, haben ihre Wahrheit erſt im Ethos, d. i. in der Sitte und Gewohnheit der Völker, wo der Einzelwille die Regel befolgt, weil er ſich ſcheut, ſie zu verletzen, alſo immer als eine Regel oder Geſetz betrachtet, und doch daran nur ſeinen eigenen Willen befolgt, ſeine eigene Freiheit realiſirt. Das Gute aber iſt daſſelbe, was die vernünftige Freiheit iſt, in ſofern dieſe dem Subject als Pflicht erſcheint; Sittlichkeit oder Moralität iſt die aus dieſem Verhältniß entſpringende wirkliche Sinnesart der Individuen, und mithin ſind beide Momente in der vernünftigen Freiheit enthalten, welche die Exiſtenz des ſubjectiven und objectiven Geiſtes, oder die ſittliche Subſtanz iſt. Wir haben alſo das Abſolute hier in ſofern tiefer ſeiner Natur nach erfaßt, als wir es zur Sittlichkeit beſtimmt, frei durch ſich ſelbſt, ſeiner Natur nach beſtimmt ſehen, die eben ſowohl als Freiheit, denn als Nothwendigkeit gedacht werden kann. Als ſolcher, und weil dieſe Beſtimmung in ihm liegt, ſammelt ſich der Geiſt gleichſam aus der Zerſtreuung ſeiner Momente, aus dem Sein in individuell für ſich beſtehenden Perſönlichkeiten zuerſt zur Familie; Familien einigen ſich zur bürgerlichen Geſellſchaft, zum Staate; als Staaten der Völker, die in Selbſtſtändigkeit verharren und ſich gegenſeitig darin behaupten, lebt oder durchläuft der Geiſt zeitlich verſchiedene klimatiſch beſtimmte Formen, die ſich ſucceſſiv wiederum dialektiſch gegen einander verhalten und in dieſem Ablauf die Weltgeſchichte und zugleich das Weltgericht ausmachen. Alle einzelne Völker- und Zeitgeiſter ſind ſonach nur einzelne Beſtimmtheiten und Momente, die ſich zum Geſammtbewußtſein

oder Weltbewußtſein des abſoluten oder Weltgeiſtes aufheben, welches derſelbe in und während dieſes Proceſſes, der er ſelbſt iſt, von ſich erhält, in der abſoluten Idee, in welcher der an ſich ſeiende Begriff des Geiſtes ſich vollſtändig realiſirt, und als ſolcher zum Wiſſen ſeiner ſelbſt kommt; denn er iſt in jedem Stadium ſeines ewigen Proceſſes zugleich eben ſo ſehr in ſich ſeiende, als in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.

Er ſchaut ſich alſo ſogleich an: erſtlich als das Ideal, d. i. ſich in äußerer Geſtaltung; die Geſtalt iſt hier die Hülle oder das Symbol der abſoluten Idee, die ſie trägt noch in der Sphäre der ſinnlichen Anſchauung und dichtenden Phantaſie. Dieß iſt die Sphäre der Schönheit und Kunſt. Zweitens, ſich über die ſinnliche Anſchauung erhebend, ahnt und ſieht der unendliche Geiſt ſich ſelbſt, als ſolchen, aber noch aus dem Geſichtspuncte der endlichen Weſen; er erblickt ſich als den abſoluten, aber da er ſelbſt in der Form der endlichen Geiſter exiſtirt, ſo erblickt er ſich — oder erblicken, denken ihn die Menſchen — ſich gegenüber als das Andere der Endlichkeit, als das von ihnen geſchiedene Unendliche. Dieß iſt die Sphäre der Religion, oder vielmehr der verſchiedenen religiöſen Standpuncte, welche hinwiederum durch das Chriſtenthum, welches ihre Vollendung und eben darum zugleich der Uebergang in die Speculation iſt, drittens zum abſoluten Sich-ſelbſt-wiſſen, oder zur Philoſophie führen; welche als ſolche die drei Momente und namentlich auch den Inhalt des Chriſtenthums in ſich aufgehoben enthält, aber nur in anderer Form; die Religion nämlich enthält ſie nur in der des Verſtandes, während die Philoſophie Alles in der abſolut vernünftigen ſieht, ſofern zuletzt auch der endliche Geiſt ſein Weſen als den abſoluten Geiſt, oder indem der abſolute in endlichen Geiſtern ſich als den abſoluten erfährt und erkennt, mithin das Identitätsverhältniß ihm klar aufgeſchloſſen iſt. In chriſtlicher Form und Sprache findet ſich ſchon der ganze Inhalt der Philoſophie — nämlich dieſer Identitätsphiloſophie — eingeſchloſſen. Das, was uns die Logik lehrte, nämlich daß in Wahrheit und an ſich der Gedanke oder die Vernunft das Weſen und

die Subſtanz aller Dinge iſt, dieſe geiſtige Thätigkeit rein als ſolche für ſich allein, betrachtet, erſcheint in der Sphäre der religiöſen Vorſtellungsweiſe für ſich allein als der Ewige, der Vater. Das freie Uebergehen in ein Andersſein, in die Objectivität der Erſcheinung, und das Sein der Idee in ihrem Andersſein, alſo der Inhalt (oder eigentlich die Vorausſetzung) der Naturphiloſophie, iſt die Erſchaffung, Erhaltung und Regierung der Welt; als alle Realität, die aus dem abſtracten Elemente des Gedankens zu einer Vielheit von Ideen entfaltet iſt, iſt Gott ſomit der λόγος προφορικός, der Sohn. Der Inhalt der Geiſtesphiloſophie, d. i. die Erkenntniß der Identität des Endlichen und Unendlichen, dieſes im Suluſſe ſich Wiedervereinigen des ſubjectiven und objectiven Momentes des Abſoluten — dieſe Wiedervereinigung iſt in der Religion dargeſtellt als die Verſöhnung, nach welcher der Gott, welcher zugleich der Vater und der Sohn war, nun auch in der mit ihm wiedervereinigten Gemeinde der heilige Geiſt oder die unendliche Liebe iſt, welche Seiten der Gottheit — des Subjects — und Seiten der Menſchenwelt — von der objectiven Seite — ſich ſelbſt entgegen kommt und ſich mit ſich zuſammenſchließt. Das abſolute, leere, noch unwirkliche, bloß ideelle Sein, welches doch der Begriff und Grund von allem exiſtenziell Hervortretenden iſt, der ewige verborgene Vater, und das exiſtenziell Hervorgetretene, die objective Offenbarung jenes erſten Momentes, der Sohn — beide finden in jenem dritten Momente als in ihrer Aufgehobenheit zur wahrhaftigen Einheit, die ſie an ſich ſelbſt ſind, ihre Wahrheit, nämlich im Geiſte, oder in der abſoluten Idee, die als exiſtirendes Wiſſen, und als ſich ſelbſt wiſſende Exiſtenz die abſolute Vernunft — das Abſolute iſt, wie es ſich nun am Ende des Kreislaufs der Philoſophie nicht mehr als das leere, abſtracte Sein, ſondern in der Fülle ſeiner Unendlichkeit ſelbſt erwieſen hat.

Jetzt, da das Syſtem Hegel's in den allgemeinſten Umriſſen vor uns liegt, können wir noch einmal auf die Seele des Ganzen, die Methode, zurückkommen, und von derſelben, wie ich hoffe, mit mehr Verſtändlichkeit ſprechen, als es im Voraus möglich geweſen ſein würde.

Auch in der gewöhnlichen Logik gilt die Regel, daß man einfache Begriffe nicht eigentlich definiren, sondern nur an ihrem Gegentheile bestimmen könne, ohne daß man jedoch solche gegenseitig an einander abgegrenzte Begriffe, wie z. B. Etwas und Nichts, deßwegen für wesentlich zusammengehörig oder gar für einerlei hält; vielmehr scheint eben durch solche Gegensetzung im Denken auch die absolute Unabhängigkeit und gänzliche Getrenntheit des durch sie Gedachten oder der Gegenstände selbst ausgesprochen zu sein. Das Entgegensetzen im Denken gilt wohl als ein Hilfsmittel für das subjective Unterscheiden und Vergleichen, keineswegs aber als ein Beweis für die gegenseitige Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit oder objective Einheit des Gedachten selbst. Das einander gerade Entgegengesetzte ist doch — sagt man — nimmermehr an sich und in Wirklichkeit einerlei und dasselbe. Der Verstand, welcher die Function des Unterscheidens und Urtheilens im Denken hat, macht sich hier allein geltend und läßt (nach Hegel's Sprachgebrauch) die Vernunft, die das Wiederzusammenschließen oder Identificiren des Unterschiedenen auf sich zu nehmen hat, nicht zu Worte kommen. Die Copula im logischen Urtheile erhält dadurch nur eine trennende, unterscheidende, aber nicht eigentlich bindende Kraft. Jene Function des Verstandes erkennt Jeder leicht an, auch daß gewisse Begriffe nur zugleich mit oder durch ihr Gegentheil gedacht und bestimmt werden können; auch giebt man wohl zu, daß, so wie im Denken Gegentheil und Gegentheil zugleich gesetzt, und eines ohne das andere nicht gedacht, nicht als daseiend vorgestellt werden könne, so müsse es auch nothwendiger Weise in der Natur und Wirklichkeit selbst sein; allein dessen ungeachtet läßt man doch diese beiden Theile oder Momente außereinander, als wesentlich verschieden und unabhängig von einander bestehen, und kommt sowohl von der Thesis oder dem Positiven zur Voraussetzung einer Antithesis und umgekehrt von dieser zu jener, aber man kommt nicht zu einem eigentlichen inneren wesentlichen Zusammenhange — geschweige zur wesentlichen Identität beider; kurz man setzt die Antitheſen in Gedanken wohl wieder zusammen, macht eine Zusammensetzung, Composition,

Syntheſis, aber hat und befolgt daran doch nicht die eigentliche dialektiſche Methode, ſondern eben nur die bekannte ſynthetiſche. Die innere weſentliche Beziehung der beiden Momente auf einander gegenſeitig iſt dabei keineswegs klar, man gelangt durch ſolche äußerliche Vergleichung oder auch mechaniſche Zuſammenfügung und Miſchung durchaus nicht zu der Einſicht, warum in der Wirklichkeit ſolche widerſprechende Gegentheile beiſammen ſind, innerlich zuſammenhalten und in Wechſelwirkung ſtehen können, wie z. B. Leib und Seele; dieſen Zuſammenhang finden wir freilich in der Erfahrung, wir nehmen beſeelte Leiber wahr, aber dieſe unmittelbare empiriſche Auffaſſung iſt eben keine Erklärung, keine in und durch den Begriff ſelbſt ſich ergebende ob- und ſubjective Nothwendigkeit, daß es ſo ſein muß und nicht anders gedacht werden kann.

Aus dem ſo eben Geſagten geht hervor, daß es nicht ſowohl das Subject und das Prädicat des logiſchen Satzes, als vielmehr die Beziehung, die Mitte oder das Verhältniß von beiden, folglich die Copula iſt, welche hier in Betracht gezogen werden ſoll. Was bedeutet die logiſche Copula? dieß iſt die Frage. Die logiſche Copula aber iſt: Sein. Der Begriff Sein alſo wird der Gegenſtand der logiſch-metaphyſiſchen Betrachtung, er wird das Object, oder hier das logiſche Subject im Satze, von dem etwas ausgeſagt, das durch Prädicate näher beſtimmt werden ſoll; und dieſes Sein bleibt nun auch die ganze Metaphyſik hindurch, welche eben deßhalb weſentlich Ontologie (Seinslehre) iſt, der einzige Gegenſtand und Inhalt der Betrachtung; die ganze Metaphyſik hat es durchaus mit gar nichts Anderem zu thun, als mit dieſem Begriffe, der anfangs, ſo wie er ſich darbietet, höchſt abſtract, ja das Abſtracteſte und Leerſte von Allem iſt, aber nach und nach concreter, d. i. mit Beſtimmungen oder Prädicaten erfüllt werden ſoll. Jedweder andere beſtimmte Begriff, den ich zum Subjecte eines logiſchen Satzes machen kann, z. B. Menſch, Thier, u. ſ. f. iſt nichts weiter als jenes allgemeine Sein mit einer oder mehreren Beſtimmungen, Prädicaten, bei denen man immer wieder fragen kann, wie ſie vorher in dieſem beſtimmten Begriffe zu

einander gekommen ſind; kurz es zeigt ſich, daß der einzige ſchlechthin einfache Begriff, der noch gar kein Prädicat hat, und mit dem folglich die ganze logiſche Unterſuchung angefangen werden muß, nur allein das Sein ſein kann. Dieſes abſtracte Sein wird durch das erſte Urtheil ein Prädicat und ſomit eine Beſtimmtheit bekommen; es wird alſo ein beſtimmtes Sein, ein Seiendes mit einer Beſtimmtheit werden; dieſes kann dann wieder ſo, wie es beſtimmt worden iſt, als Einheit zum Subjecte eines neuen Urtheils gemacht werden, und ſo fort, bis man zu dem concreteſten und beſtimmteſten Begriffe gelangt.

Aber worauf es bei dieſem Prädiciren oder Urtheilen, als auf die Hauptſache, ankommt, das iſt die Regel, nach welcher überhaupt die Prädicate den Subjecten beigelegt werden ſollen, damit man nicht willkührlich und ohne alle Denknothwendigkeit verfahre. Dieſe Regel iſt die Methode, und Kant fragte eben nach derſelben, indem er dieſe Grundforderung ſo ausdrückte: „wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ Die gewöhnliche Logik giebt nun hierauf nur die Antwort: das Prädicat darf dem Subjecte nicht widerſprechen. Allein bei dieſer Antwort wird ſchon vorausgeſetzt, daß man ein bereits beſtimmtes Subject und ebenſo ein ſchon beſtimmtes Prädicat habe; denn ein völlig Unbeſtimmtes kann zu anderem Unbeſtimmten weder paſſend, noch unpaſſend befunden werden. Nun fangen auch wohl andere Syſteme zwar mit jenem allgemeinſten Begriffe des Seins an, aber ſie laſſen denſelben gleich anfangs nicht in ſeiner urſprünglichen Unbeſtimmtheit, ſondern nehmen ihn, ohne es zu merken, gleich mit irgend einer Beſtimmtheit auf, von der es ſich aber, ſie möge ſein, welche ſie wolle, doch immer erſt fragte, wie ſie an das Sein gekommen wäre. Es zeigt ſich alſo, daß die gewöhnliche logiſche Methode zu urtheilen und ſynthetiſch zu ſchließen, weder anwendbar, noch überhaupt richtig iſt, indem ſie gerade den Hauptgegenſtand der Metaphyſik, jene Einheit des Seins, ganz unberührt liegen läßt; höchſtens kann ihr nur in einer gewiſſen Sphäre, wo von wirklichen Zuſammenſetzungen getrennter Theile die Rede iſt, eine objective Wahrheit zugeſtanden werden. Sie nimmt

nämlich Subject und Prädicat, beides als fertige, für ſich beſtehende Dinge, und fügt ſie ſo zuſammen, daß daraus eben nur eine oberflächliche oder äußerliche, nicht auf das Weſen eingehende Zuſammenfaſſung entſteht. Sie heißt eben deßwegen die ſynthetiſche Methode, weil ſie Syntheſen zuſammenbringt oder ſchon vorausſetzt und ohne weitere Unterſuchung zu Subjecten ihrer Urtheile macht; — Syntheſen, die dann auch wieder in ihre Theile zerlegt, auseinander genommen werden, was um ſo leichter geſchehen kann, da jene Subjecte eben nur Zuſammenſetzungen, Composita, waren, die ſich wieder in ihre Urbeſtandtheile zerfällen laſſen, und indem dieß geſchieht, verfährt dieſelbe Methode umgekehrt analytiſch, in beiden Fällen aber auf eine mechaniſche Weiſe, wobei, wie geſagt, der Ur- oder Grundzuſammenhang, die weſenhafte Einheit, ganz aufgegeben oder gar nicht berückſichtigt wird.

Um dieſen eben, die wahrhafte Copula, iſt es uns gerade hier zu thun, und eben deßwegen haben wir die Copula oder das Sein zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht. Wir dürfen alſo, um uns nicht irgend einer unbewieſenen Vorausſetzung ſchuldig zu machen, ſchlechterdings weiter nichts als unmittelbar den noch ganz unbeſtimmten Begriff des Seins in's Auge faſſen, und uns nicht nach einem vorhandenen Prädicate umſehen, um es damit zu verbinden, ſondern wir müſſen uns ganz allein an jenen Begriff halten, denn wir haben außerdem noch gar keinen weiter. Dieſes Sein nun iſt völlig einfach, beſtimmungslos und leer; ſo ſcheint es; aber genauer betrachtet, iſt dieſes Sein gar nicht das, was man eigentlich mit dem Sein meint, es iſt vielmehr — nichts. Es hat ſich ſomit ſelbſt in unſerem Denken dirimirt in ſein Gegentheil: das Sein iſt auch nichts, das Seiende auch Nichtſeiendes, d. h. das Poſitive iſt zugleich auch negativ — und wie ſich dann dieſer Begriff bereits in der Logik weiter beſtimmt hat. Das Allgemeine, worauf wir hier unſere Aufmerkſamkeit zu richten haben, iſt der bemerkbare Umſtand, daß ſich im Denken der einfache Begriff ſelbſt dirimirt, oder daß das Denken, welches ſich in einer Einfachheit und Unterſchiedsloſigkeit fixiren wollte, dieß nicht konnte, ſondern, weil es eben ſeiner Natur nach Beſtimmen, Unter-

ſcheiden, Dirimiren, iſt, es ſich auch als ſolches bethätigen mußte. Freilich ſtehen für das Denken, ſo lange es dirimirt, auch die beiden Momente wie Sein und Nichts einander gegenüber, und es iſt ſelbſt in dieſer Diremtion mit ſich ſelbſt; aber es iſt und bleibt doch auch weſentlich zugleich ein und daſſelbe einige Denken, und die beiden Unterſchiede bleiben ſomit in der Einheit als ihrer Wurzel oder Subſtanz. Die logiſche Copula hat alſo im Urtheil allerdings nicht bloß die Function des Bindens oder Identificirens, ſondern eben ſo ſehr auch die des Trennens oder Unterſcheidens, aber darin beruht eben die tiefſte Einſicht, daß eine Function ohne die andere gar nicht ſtattfinden, daß eine nur durch die andere und mit derſelben geſchehen kann, daß folglich das Ganze ein beides in ſich ſchließender Vorgang, beide Momente ſich gegenſeitig bedingende und vorausſetzende ſind. Um nun aber in dieſer Getrenntheit der Momente auch die Identität derſelben wieder aufzuzeigen, und den ſchwer zu überzeugenden Verſtand von dieſer Nothwendigkeit zu überführen, deßhalb geht nun die Methode zur eigentlichen Dialektik der Glieder fort. Sie zeigt nämlich, daß die Antitheſe, mit der man gerade das Gegentheil der Theſe ausgeſprochen zu haben glaubte, genau betrachtet auch nur wieder die Theſe, ſo wie dieſe jene bedeutet. Die Theſe bedeutet das Allgemeine oder Beſtimmungsloſe, aber dieß hat unmittelbar ſchon die Beſtimmtheit an ſich; die Antitheſe bedeutet die Beſtimmtheit, das Beſondere, aber dieſes trägt eben ſo wieder das Allgemeine in ſich. Dieß durch alle mögliche Faſſungen, die der metaphyſiſche Begriff des Seins erfährt, aufzuzeigen und vollſtändig zur Klarheit zu bringen, iſt das Geſchäft der Logik, welche, indem ſie dieß thut, den Begriff des Seins zugleich vom einfachen Daſein zum Weſen, vom Weſen zum Leben, vom Leben zum Geiſte und zu abſolut freier Selbſtbeſtimmung ſteigert, d. i. den Begriff des Seins ſelbſt in ſich concreter, gleichſam kräftiger, macht.

Ein charakteriſtiſcher Umſtand bei dieſem Verfahren iſt der, daß ſich im Urtheile das Unbeſtimmte und das Beſtimmte, oder das Subject und das Prädicat völlig decken, d. h. daß das Prädicat das Subject völlig erſchöpft. Das

Subject iſt überhaupt vorerſt das noch Unerkannte; was es iſt, wird durch das Prädicat ausgeſagt; ſagte das Prädicat dieß nicht vollſtändig aus, und wäre das Subject außer der prädicativen Beſtimmung noch etwas Weiteres, ſo wäre das Urtheil unangemeſſen, das daraus hervorgehende Erkennen bliebe immer mangelhaft, ein ganzes darauf gebautes Syſtem unvollſtändig, und die Methode ſelbſt nicht die abſolute. Dieß aber würde allemal der Fall ſein, wenn man endliche, feſte Beſtimmtheiten zu Prädicaten des metaphyſiſchen Begriffes machen wollte; keine einzelne würde ſeinen Inhalt ganz erſchöpfen. Das Prädicat muß vielmehr die ganze Natur dieſes Begriffes ſelbſt auf eine allgemeine Weiſe ausdrücken, wenn es adäquat, d. i. erſchöpfend ſein ſoll. Daher beſtimmt ſich denn auch das Sein in der Metaphyſik nur zu ſolchen allgemeinen Kategorieen fort, wie: Weſen, Leben, Erkennen, Freiheit u. ſ. w. Am Ende aber iſt der Begriff, das Sein, als das logiſche Subject ganz in ſeinem Prädicate aufgegangen; es bleibt nichts Unbegriffenes, Dunkles, kein dunkler Grund, aus dem noch weiter etwas hervorgehen könnte, zurück; das Wiſſen — die Philoſophie iſt vollendet, und zwar ſo und damit vollendet, daß ſie ſelbſt, die ausgeführte Philoſophie Alles iſt; das Denken iſt Alles, iſt das Syſtem der Welt und die Welt, iſt das actuelle Denken durch alle ſeine Kategorieen hindurch, ſie iſt dieſer abſolute Proceß, und dieſer Proceß iſt die Totalität aller Wirklichkeit.

Und hier möchte denn auch der Ort ſein, den Unterſchied der Hegel'ſchen Methode von der neuen Schelling'ſchen (wenn uns anders über die letztere unſere Vermuthung nicht täuſcht) am deutlichſten in's Licht zu ſtellen. Bei der Methode Schelling's und überhaupt aller der jüngeren Philoſophen, welche deſſen Bahn betreten, bleibt allerdings noch ein x im Subjectsbegriffe zurück, welches in der Wirklichkeit, welche die Welt iſt, nicht völlig aufgeht. Dieſes x iſt der Realgrund der Welt, und mithin derſelbe immanent, aber es iſt oder exiſtirt nicht bloß als Welt, es geht als Subject nicht in dieſem ſeinem Prädicate auf, ſondern behält zugleich ein Sein als plus für ſich, nämlich die Macht und Freiheit, das lautere Können, auch für ſich zu ſein. Der Grund

geht hier nicht mit Nothwendigkeit in die Exiſtenz über, und obſchon er übergeht, ſo bleibt er doch frei als Grund zugleich auch für ſich. Dieſes ſein Fürſichſein aber, ſo fern es nicht in der creatürlichen Welt aufgeht, hat zu ſeinem Fürſichſein das absolute Fürſichſein, die Geiſtigkeit. Will man dieſes Verhältniß der Vorſtellung näher rücken, ſo denke man an die Perſönlichkeit des Menſchen. Der Menſch iſt Seele und ſomit auch Leib, beides in Identität; er iſt aber als Seele auch Selbſtbewußtſein, Ich, Perſönlichkeit in geiſtiger Bedeutung. Dieſes geiſtige reine Fürſichſein iſt nicht außer oder neben ſeiner leiblichen Perſönlichkeit, ſondern dieſe letztere iſt vielmehr bedingt durch jene, doch kommt dieſer Leiblichkeit, dieſem Außereinander in Zeit und Raum, dem Körper, gerade in demſelben Verhältniſſe und Sinne wieder ein Sein für ſich, ein von dem Geiſte unterſchiedenes Daſein zu, in wie fern dem Geiſte ſeinerſeits ein Unterſchied vom Körper zugeſtanden wird. Ebenſo nun das Verhältniß der Welt zu Gott. Die Immanenz deſſelben in jener iſt nicht aufgehoben; es iſt kein Dualismus ſtatuirt; aber eben ſo wenig iſt der Dualismus rückſichtlich des **modus existendi** aufgehoben. Ueberhaupt iſt der Weltwiderſpruch nicht in eine Einheit aufgelöſt, wie bei Hegel, wo der praktiſche Weltproceß Alles iſt. Bei Schelling bleibt der Grund als Potenz und als das Poſitive in der Wurzel übrig; man kann ihn, wie er ſich am Anfange der Logik unmittelbar zeigen würde, ein lauteres Können nennen; Sein und Nichts würden nicht in Werden, ſondern in dieſes Können, die logiſche ſowohl als die reale Möglichkeit, das ἐδέχεσθαι und δύνασθαι zuſammengehen. — Doch verlieren wir uns hierüber nicht weiter in Vermuthungen! Genug, wenn durch das Geſagte der Gedanke zu weiterer Ueberzeugung angeregt worden iſt, wie eng die Annahme einer von der menſchlichen unterſchiedenen geiſtigen Perſönlichkeit und Allwiſſenheit Gottes, ſo wie einer geiſtigen nicht bloß, als Unabhängigkeit nach außen, ſondern auf ſich ſelbſt nach innen bezogenen Willensfreiheit, endlich auch ein relatives Beſtehen der creatürlichen Welt außer Gott und die damit auf's Genaueſte zuſammenhängende Bedeutung des Factiſchen und Geſchichtlichen in der Welt ſelbſt

— wie dieſes Alles nur abhängt von einer ſcheinbar geringen Modification der Methode ſelbſt, die ſich, aus dem oben bemerklich gemachten Grunde und ſomit ſchon um ihrer Form willen, für die einzig mögliche Vollendung des Wiſſens giebt. Dieſe Vollendung des Wiſſens und ſomit die der Philoſophie ſelbſt, wie ſie jetzt iſt, leugnen, heißt die Methode ſelbſt antaſten, und wir können uns deßhalb auch nicht davon überzeugen, daß irgend etwas Weſentliches in den Reſultaten eines Syſtems geändert werden könne, ſo lange man nicht die Seele des Ganzen, die Methode ſelbſt angreift; an ihr aber iſt auch die geringſte Berührung wie der Federzug im Geheimcabinet des Autokrators entſcheidend über ganze Provinzen und Reiche.

Was nun ferner den Auf- und Ausbau eines Syſtems mittels der dialektiſchen Methode anlangt, ſo darf man auch hier nicht auf den allerdings nahe liegenden Gedanken gerathen, als gehe nun von dem erſten unmittelbaren und allgemeinſten Begriffe aus die Zerfällung in zwei Glieder dergeſtalt fort, daß jedes derſelben für ſich wieder in Gegenſätze zerfalle und dieſes Zerfällen ſo fortgeſetzt werde, bis man eine Pyramide von Begriffen vor ſich ſehe, die von der Spitze herab regelmäßig ſich in die Breite verlaufe, und deren Baſis die unzählig vielen empiriſch wahrzunehmenden wirklichen Individuen jeder Gattung befaſſe. Wir haben vielmehr geſehen, daß gleich das erſte Zerfällen oder vielmehr Sich-urtheilen des Allgemeinſten von der Art war, daß die Einheit damit nicht aufgehoben, ſondern vielmehr gleich wieder hergeſtellt wurde; von zwei getheilten Weſen, deren jedes nun auf eigene Hand die Vervielfältigung weiter fortſetzte, kann hier überhaupt gar nicht die Rede ſein, da es überhaupt gar nicht das Object und ſeine Theile, ſondern der Act des Urtheilens, die Art und Weiſe dieſes Sich-beſonderns oder Beſtimmens ſelbſt, der niedere oder größere Grad von Freiheit, der dabei ſtattfand, war, was vor die Betrachtung gezogen wurde. Wir erhalten hierdurch allerdings wohl gewiſſe Artbegriffe des Seins oder Hauptkategorieen, die ſich, jede in ihrem Kreiſe, wiederholen und einander ſubordinirt zu ſein ſcheinen, namentlich die Sphäre des Weſens (das

Physikalische), die des Lebens (das Organische) und des Geistes. Damit aber läßt sich in Wahrheit kein solches pyramidales System schematisiren, ohne von der Wahrheit, in Hegel's Sinne, gänzlich abzufallen. Die Wahrheit ist nämlich, zufolge der Logik, nur das geistige Sein, und in diesem sind jene niederen Sphären als unwahre Fassungen des Seins aufgehoben. In der Natur dagegen, dem raumzeitlichen Außereinander der Idee, sind sie allerdings vorhanden; denn es wird anerkannt, daß es außer und neben den begeisteten endlichen Wesen, den Menschen, auch unbegeistete wirklich giebt. Der Mensch selbst, die Krone der Schöpfung, ist zwar allerdings in sich eine Zusammenfassung jener niedern Sphäre, er trägt die Natur, das animalische und vegetative Leben zugleich in sich; allein dieses existirt doch auch außer und neben ihm in besonderten Gestalten fort. Es wird zwar gesagt, diese Besonderungen seien kein wahres Sein, sie haben für den unendlichen, absoluten Geist, der allein als Geist, d. h. in geistiger Freiheit, als reines Denken (eigentlich und zuletzt als die Philosophie selbst) — nur so — wahrhaft existire, nur die Bedeutung von Anschauungen und Vorstellungen; allein diese, in die Sprache der Psychologie übersetzten Benennungen ändern nichts an der Sache und bedeuten doch nur das Objectiviren und als Objecte Existiren des Absoluten in sich; denn sonst würde wiederum in der Philosophie selbst das vorstellende und reflectirende Denken, mithin die Verstandesansicht als solche, eine Berechtigung erhalten, die ihr von der Logik abgesprochen worden war, und von der Schule überhaupt heftig bekämpft wird.

Die Verlegenheit, in der wir uns hier befinden, wird ferner auch dadurch nicht aufgelöst, daß das, was vorhin nach der synthetischen Ansicht ein System genannt wurde, hier ein Proceß heißt. Der ganze Gesichtspunct, unter welchem das All betrachtet werden soll, ist somit aus dem Raume in die Zeit verlegt; das Ewige ist das Werden, die Weltgeschichte. Aber nur der Geist kann eine Geschichte haben, denn er ist Begriff, der das bleibt, was er (potentiell) war, indem er sich verändert und entfaltet. Hegel's

Syſtem ſollte alſo doch auch der Natur, als der erſten Geſtalt des Geiſtes, eine nicht bloß zweideutige Wahrheit zugeſtehen, da in der That auf dieſer Wahrheit die ganze Fülle und Concretion des geiſtigen Daſeins um ſo mehr beruht, wenn man eben dieſe Naturgeſtalten nur als Momente eines Proceſſes betrachtet, und dieſen Proceß ſelbſt für das alleinige wahre und ewige Abſolute, für die allein wirkliche Totalität anſieht.

Können wir nun auch jene ſynthetiſche Anſicht und ihre Verſtandespyramide ſchon deßhalb nicht für befriedigend anerkennen, weil ihre Spitze immer wieder in die Baſis einſinkt, d. h. weil in dieſem ſcheinbaren Syſteme die oberen und allgemeinen Begriffe für bloße Abſtracta gelten, die als ſolche in der Natur der Dinge gar keine Realität haben — wie denn auch geſchichtlich der Realismus in Nominalismus überging — ſondern vielmehr nur als allgemeines Weſen im Einzelnen angetroffen werden, und weil bei dieſer Anſicht „leider das geiſtige Band fehlt," die Natur der Copula ganz unberückſichtigt bleibt, worauf allerdings das Intereſſe aller Philoſophie gerichtet iſt, ſo können wir doch auch anderſeits nicht abſehen, wie mittels einer Methode, welche nicht nach dem fragt, was, ſondern nur darnach, wie etwas wird, welche die Breite des unmittelbaren Daſeins zum Grunde legt, aber davon abgeht, um ſich in die innerſte Natur des Seins zu vertiefen, und am Schluſſe zu dem allgemeinſten Ausdruck dieſer Natur gelangt — wie, ſage ich, mittels derſelben Methode umgekehrt wieder in die Breite des Daſeins genetiſch herabgeſtiegen werden könnte. Zu einer ſolchen Ausbreitung gehörte nothwendig ein Zerfällen, wie oben betrachtet wurde, eine Analyſis und Syntheſis in einem Sinne, in welchem ſie jener Methode gänzlich fremd iſt. Hegel hat einſt geſagt, er wolle, wenn er nichts Nöthigeres mehr zu thun habe, wohl auch eine Schreibfeder deduciren. Es kann aber überhaupt nicht einmal die Frage aufgeworfen werden, wie weit dieſe Metaphyſik ihre Kategorieen herabzuführen im Stande ſei; ſie führt überhaupt gar nicht in's Detail, ſondern umgekehrt aus dieſem in's Allgemeine. Und mehr iſt auch nicht zu verlangen; es iſt

keine Geneſis in dieſem Sinne von der Philoſophie zu verlangen, die uns allerdings alle Geneſis erklären ſoll, nämlich die Geneſis des Gewordenen. Muß ſie doch ſelbſt auf ihre eigenen Gedankenbeſtimmungen warten, um das, was factiſch hier im Geiſte geſchehen, beobachten und begreifen zu können!

Hiermit kommt aber allerdings ein Reich der Facticität zur Anerkennung, welches oft und lange genug von der Philoſophie und zuletzt am ſchnödeſten von der jüngſten Schule verkannt worden iſt. Der Meiſter ſelbſt macht nicht einmal den Verſuch vom Schluſſe der Logik aus, wo die abſolute Idee im reinen Elemente des Denkens zu Stande gekommen iſt, genetiſch ſie beſondernd, bis in das einzelne Wirkliche herab zu ſteigen, ſondern er ſetzt vielmehr die Wirklichkeit voraus als Object und beginnt nun an der Hand der Logik noch einmal von unten herauf zu ſteigen, wobei ihm denn natürlich das zum zweiten Male vorgefundene Unmittelbare wiederum zu Gebote ſteht. Daher der Vorwurf, den Schelling dem Hegel'ſchen Syſteme macht, (Vorrede zu: Victor Couſin, über franz. und deutſche Phil. S. XV.) „Durch die ſeltſamſte Hypoſtaſirung oder Fiction wird dem logiſchen Begriff eine nothwendige Selbſtbewegung zugeſchrieben, die aber, als logiſche oder dialektiſche auch nur ſo lange vorhielt, als das Syſtem innerhalb des bloß Logiſchen fortging; ſo wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich, daß es der Idee, man weiß nicht, warum — wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres bloß logiſchen Seins zu unterbrechen — beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinander fallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs, von ſich ſelbſt, iſt eine Fiction, denn dieſer Uebergang zur Natur iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen Syſtem keine Kategorie giebt, und für den auch der Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat. Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie auf den Standpunkt der

Scholaſtik zurückzugehen, und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen, hat wenigſtens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen." — Schelling alſo geſteht es zu und ſagt es ausdrücklich, daß wir a priori die Natur nicht conſtruiren können; Hegel thut dieß nicht; dennoch iſt auch für ihn die Natur da, und nicht hinwegzuräumen, ſie iſt das Unmittelbare, zu deſſen Anerkennung er zuletzt im Allgemeinen wieder zurückkommt, ſo jedoch, daß dieſe Form des Daſeins zugleich als der Wahrheit nicht entſprechend gefunden wird.

Conſequent der Grundanſicht Hegel's, aber unwahr und nichtig iſt es, wenn die Philoſophie, in ſofern ſie ſich die Wiſſenſchaft überhaupt nennt, auch als ſolche wiederum nur Philoſophie im engeren Sinne ſein will. Aus der Hegel'ſchen Grundanſicht folgt dieß allerdings, und liegt ſchon ausgeſprochen in der Eintheilung des Syſtems ſelbſt. Nachdem nämlich in der Logik die Wiſſenſchaft der Idee an und für ſich rein und unvermiſcht in abſolut durchſichtiger Klarheit des Denkens vollendet worden, tritt ihr dieſelbe Idee als Natur in objectiver Unmittelbarkeit als das Andersſein des in und für ſich ſeienden reinen Denkens, als räumlich-zeitliches Außereinander, entgegen. Die zuſammengefaßte, allein wirklich ſeiende Wahrheit aber iſt das Dritte, der Proceß, die Philoſophie des Geiſtes als die Idee, die aus ihrem Andersſein in ſich zurückkehrt. Eben deßhalb alſo, weil in der That und Wahrheit nichts iſt als dieſer Proceß, die ganze Welt nur dieſer Vorgang, dieſe abſolute Thätigkeit iſt, iſt conſequenter Weiſe auch nichts wahrhaft und wirklich als die Philoſophie, welche eben dieſer Proceß der Vergeiſtigung ſelbſt iſt, wie er in Wahrheit ſich verhält und nicht bloß ſcheint. Die Philoſophie iſt ſomit auch die einzige Wiſſenſchaft, welche Wahrheit und abſoluten Werth hat, alle andere Gelehrſamkeit bewegt ſich im Scheine der unwahren Endlichkeit. — Ein Unbefangener wird nun ohne Zweifel alle dieſe Sätze für eben ſo unwahr als wahr erklären: für unwahr, weil das reine philoſophiſche Wiſſen für ſich allein

(dem Obigen zufolge) alles concreten Inhaltes, aller nur factiſch und unmittelbar vorausgegebenen Grundlage ermangeln würde; für wahr aber in ſofern, als ohne Denken überhaupt gar nichts zum Bewußtſein gebracht werden kann. Anſtatt nun das ganze Reich der Wirklichkeit in jenen pſychologiſch-philoſophiſchen Proceß einzufangen und zu beſchränken, wird man ſich die ſyſtematiſche Stellung vielmehr ſo denken: der Logik (in Hegel's Sinne), d. i. der Metaphyſik oder reinen Ontologie, als dem Anſich der Wiſſenſchaft, ſteht die empiriſche Wiſſenſchaft in ihrer ganzen ausgedehnten Breite gegenüber; mit der Logik geht man an die Unmittelbarkeit des Daſeins, das Gegebene, ſchlechthin Vorgefundene, um es zu durchdringen, zu erklären, zu begreifen; und dieſe begriffene Wirklichkeit nun iſt die Realphiloſophie als das Dritte, welches aber nicht bloß die Philoſophie des Geiſtes, ſondern das ganze Reich der Wirklichkeit, Natur und Geiſt in ſich faßt. Dieſem ganzen Gebiete der Wiſſenſchaft aber ſteht — wenn einmal zum Behuf einer Eintheilung die Momente vorerſt logiſch abſtract gefaßt werden ſollen — das Gebiet des Seins gegenüber. Es verſteht ſich, nach allem vorher Geſagten von ſelbſt, daß damit keine reale Scheidung aller dieſer Gebiete unter ſich gemeint ſein kann, eines durchdringt vielmehr das andere und iſt nur in und mit dem andern; jene logiſch-abſtracte Eintheilung ſollte nur dazu dienen, auf eine Begriffsverwirrung aufmerkſam zu machen, die nothwendig aus den Hegel'ſchen Prämiſſen hervorgehen mußte. Man iſt in der That ſo weit gegangen, das Empiriſche, was auch im Hegel'ſchen Syſtem immer das Vorausgeſetzte, und in der That das Material aller Realphiloſophie bleibt, nachdem es logiſch begriffen war, für keine Wahrheit mehr gelten zu laſſen. Dieſes Moment aber iſt die Facticität. Iſt nun die Wirklichkeit, wie ſie da iſt, in der That auch die concrete Wahrheit, ſo bleibt das Factiſche als ſolches, als unmittelbare Grundlage, wie ſie iſt und geworden iſt, auch wenn dieſes Geworden ſein denkend begriffen wird, und verliert durch dieß Begreifen in der Idee um kein Haar an ſeiner eigenthümlichen natürlichen Seinsweiſe; auch in der Totalität des abſoluten Geiſtes inbegriffen, darf das Natur-

ſein in dieſem Geiſtſein nicht wieder zur Lüge des einſeitigen Idealismus werden.

Dürfen wir die Hegel'ſche Logik als die Declaration des Abſoluten, das Abſolute aber als Gott betrachten, ſo hätten wir eine Enthüllung des Unendlichen in ſeiner Geiſtigkeit und geiſtigen Perſönlichkeit, die auch dem gläubigen Sinne, der ſie zu faſſen vermöchte, nicht anders als willkommen, befriedigend und beruhigend ſein könnte. Die niederen Kategorieen des Seins hätten dann eine phänomenologiſche Bedeutung für unſer Bewußtſein unbeſchadet ihrer objectiven. Das, was das Zurückſtoßende daran iſt, beſteht nur darin, daß dieſer reine, göttliche Geiſt auch die Welt ſein ſoll, und nicht bloß auch, ſondern lediglich ſein, in ihr aufgehen, ſo wie die Welt in ihm aufgehen ſoll. Dieſe Identität, in welcher beide Momente einander decken, keine das übergreifende iſt (ſo oft auch dieſer Ausdruck vom Begriff gebraucht wird), dieſe in der Methode des abſoluten Wiſſens begründete Identität iſt es, welche auch im Syſteme ſelbſt die größten Schwierigkeiten und Widerſprüche hervorruft. Hegel's Wahrheit und Wirklichkeit iſt nur Geiſt, ihre Beſtimmungen ſind nur Gedanken; die Welt in Hegel's Sinne könnte nicht als materielle Welt mit mechaniſch-chemiſchen Verhältniſſen beſtehen, ſondern nur als Verſtand und Vernunft in abſoluter Beweglichkeit und Durchſichtigkeit des Denkens in eigentlicher und höchſter Bedeutung. Es wäre da nur Gott, ſei es vor der Weltſchöpfung in ungetrübter Klarheit für ſich ſelbſt, ſei es nach der Läuterung und Wiederverklärung der Schöpfung zu reiner Geiſtigkeit; kurz, es iſt da nirgends dasjenige Sein, das die Welt als ſolche haben ſoll. Und demnach hat der Urheber dieſes abſoluten Idealismus den Begriff dieſes weltlichen, ungeiſtigen Seins nicht vom Syſteme der abſoluten Wahrheit abzuhalten, er hat vielmehr den Geiſt in die Materiatur, die Wahrheit ſomit in die Unwahrheit einzuführen, bezwungen von der unmittelbaren Wirklichkeit, nicht umhin gekonnt.

Würde mit dem oben berührten „Uebergreifen" des Allgemeinen über das Beſondere, was in Hegel's Schriften allerdings auch hin und wieder, im Ganzen aber weit ſelte-

ner als in denen ſeiner Schüler, zur Sprache kommt, — würde mit dieſem reellen Uebergreifen Ernſt gemacht, ſo wäre auch unausbleiblich damit das obige plus oder Poſitive, das Potenzielle Schelling's in die Methode und das Syſtem offen eingeführt. So liegt es allerdings auch darin, und Hegel iſt ſelbſt nahe daran, es anzuerkennen*), aber es bleibt ohne Wirkſamkeit und Bedeutung für das Ganze, und bietet eben deßhalb einen Punct dar, von welchem aus — wie uns dünkt, — die Philoſophie überhaupt weiter geführt werden kann und muß. Es liegt allerdings im Syſteme, ſagte ich, aber ſo wie es jetzt iſt, nur implicite, daß das rein Geiſtige, das über die Natur Uebergreifende iſt; aber mit dieſem Uebergreifen iſt auch, wenn es ſtreng genommen wird, das Fürſichſein der Geiſtigkeit als ſolcher, eine geiſtige Spitze oder Centralität im All, damit aber auch der Gegenſatz dieſes Geiſtigen zu ſeinem Andern, der Welt, in Wirklichkeit, mithin die Welt in demſelben Verhältniſſe für ſich geſetzt, wie das Geiſtige an ſeinem Theile eine von dem Weltſein noch beſonderte Wirklichkeit hat. Viele von Hegel's Schülern haben offenbar den Meiſter gar nicht anders als in dieſem Sinne verſtanden und berufen ſich vorzugsweiſe auf den Doppelſinn des „Aufgehobenſeins" der Momente in der Dialektik. Allein mit Unrecht. Seine Methode führt nicht aus dem vollendetſten Pantheismus heraus; denn ſie ſtatuirt vollkommene Aufhebung der Gegenſätze in einander, mithin auch der Gottheit in der Welt und der Welt in Gott, ſomit aber, kein übergreifendes Princip, keine ſich ſelbſt zurückhaltende freie Potenz als ſolche im Subjecte der Theſis, nichts dahinter und in der Tiefe des Grundes; der Grund geht rein auf in der Exiſtenz. Gottes Geiſtſein geht in der weltlichen, wenn nicht gar in der irdiſchen Geiſtigkeit, d. i. in dem menſchlichen Bewußtſein, auf. Nimmt man aber daran Anſtoß, daß Gott dann

*) Z. B. Logik. III. S. 44. Vergl. 56. 109. 287. Ferner Log. I. S. 41. Nur daß wir aus dem Satze: „das Poſitive iſt das Allgemeine, die Negation allemal eine beſtimmte," das Gegentheil von dem folgern, was Hegel, nämlich daß eben darinnen beide Momente einander nicht decken.

doch gar wenig, namentlich auch von andern Sternensphären wisse, und nimmt man deßhalb nicht nur in allen Sphären vernünftige, menschenähnliche Geschöpfe an, in deren Bewußtsein sich die Kenntniß jener Sphären concentriren, ja geht man, wie allerdings auch schon gesagt worden ist, noch weiter, und statuirt höhere Arten von Centralwesen, in denen das Gesammtbewußtsein der Gattung sich concentrire, — warum dann nicht auch ein allerhöchstes? Man wäre dann schon auf dem Wege, eine der Grundansicht gänzlich zuwider laufende Forderung anzuerkennen.

Doch es liegt nicht in meinem Plane, m. hochg. Hrn., mit dieser übersichtlichen Darstellung auch eine erschöpfende Kritik des letzten dieser Systeme zu geben. In der Reihe der vorhergehenden war allemal jedes später erscheinende zugleich die Kritik des vorhergegangenen; denn eine solche kann allerdings nur gegeben werden von einem höheren Standpuncte aus, den sich das philosophirende Bewußtsein der Gegenwart über die nächste Vergangenheit bereits errungen hat, nicht erst zu erringen bestrebt ist. Wir aber befinden uns jetzt noch in der Mitte des Kampfs. Die Unzulänglichkeit des Hegel'schen Systems wird fast allgemein gefühlt; nur ein kleiner Kern wortgetreuer Anhänger sucht es unverändert zu vertheidigen wider eine Schaar von Gegnern aller Art. Gefährlicher, als jene äußern Feinde, die uns nur der Unverständlichkeit und der pantheistischen Resultate wegen hassen, möchten ihm die eigenen Schüler werden, welche es, der inneren Schwächen kundig, mit den Waffen seiner eigenen Dialektik bekämpfen.

Im Allgemeinen stehen die Angelegenheiten so: Als erklärte Feinde der ganzen speculativen Richtung, welche die Philosophie seit Fichte genommen hat, mithin des Pantheismus und der Methode desselben, sowohl der intellectuellen Anschauung Schelling's als der Dialektik Hegel's — als solche sind in neuester Zeit die Herbartianer aufgetreten, und wenn es gilt, Partei zu ergreifen, möchte sich wohl der größte Theil der früheren Kantianer immer noch lieber zu diesen als zu jenen, den Speculativen, schlagen, die unter sich selbst wieder in mehrere Parteien zerfallen, unter wel-

chen man Hegelianer, Neuſchellingianer und eine dritte vermittelnde, in ſich ſelbſt aber wieder ſehr mannigfaltig ſchattirte Partei unterſcheiden kann. Die letzte nämlich beſteht im Allgemeinen aus ſolchen Denkern, die in Schelling's Ideen zwar einen vollwichtigen Gehalt von Wahrheit anerkennen, mit Schelling's Methode aber, denſelben zu Tage zu fördern, wenigſtens in der früheren Formloſigkeit unzufrieden, zu dieſem Zwecke die Hegel'ſche Dialektik, aber auch dieſe nicht ohne mehr oder weniger Modificationen herüber nehmen. Mit dieſer hoffen ſie den dialektiſchen Zauberkreis Hegel's ſelber durchbrechen und über die troſtloſen Reſultate des kahlen Pantheismus und der allgemeinen Sterblichkeitslehre aller endlichen Perſönlichkeit hinaus in ein Gebiet höherer Wahrheit, nämlich der Perſönlichkeit und Freiheit, vordringen zu können. Die pantheiſtiſchen Anſichten werden hierbei auf das Mannigfaltigſte, größtentheils aber doch nach der oben im Allgemeinen ſkizzirten Weiſe, ſo modificirt, daß einestheils zwar nicht eine entſchiedene Außerweltlichkeit und reelle Ausgeſchiedenheit des göttlichen Weſens von dem Weſen der Welt, anderſeits aber doch eine Verſchiedenheit der göttlichen Perſönlichkeit von den endlichen Dingen aufgezeigt wird, mit welcher ſich die chriſtliche Anſicht vertragen zu können ſcheint. Weder die Zeit erlaubt es, noch iſt es meine Abſicht, in eine nähere Darſtellung oder gar in eine Kritik der Leiſtungen unſerer Zeitgenoſſen einzugehen; denjenigen, welche hierüber Belehrung ſuchen, ſchlage ich eine Schrift des jüngeren Fichte vor: Ueber Gegenſatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philoſophie, Heidelberg 1832, und zur Vervollſtändigung die überſichtliche Darſtellung der neueſten philoſophiſchen Schriften, welche Reinhold d. j. in den erſten Blättern der Halleſchen Literaturzeitung vom Jahre 1836 gegeben hat.

Am wichtigſten ſcheint uns bei allen dieſen mehr oder weniger ſelbſtſtändigen Leiſtungen das zu faſt entſchiedener Anerkenntniß hindurchbrechende Bewußtſein, daß das Grundgebrechen des Hegel'ſchen Syſtemes *in einer Verwechſelung der Form mit dem Inhalte, oder in einer gänzlichen Aufhebung, d. i. Vernichtung des Inhaltes in leeren Formen beſtehe.* Hierin iſt man

unter den Nichthegelianern ſo gut wie einverſtanden, obſchon man es bei weitem weniger über die Frage iſt, ob die dialektiſchen Formeln und Begriffe nur für menſchlich-ſubjective Denkgeſetze, die Nothwendigkeit des dialektiſchen Fortganges für bloß ſubjective Schranke und Eigenheit, oder ob dieſe zunächſt ſubjective Denkform und Bewegung auch zugleich für die Geſtaltungsnorm alles Seins und Weſens der Welt, für allgemeine objective Naturnothwendigkeit — für exiſtenzielle Vernunft gelten könne. Ohne dieſe letzte Anſicht kann freilich die ſpeculative Philoſophie überhaupt nicht beſtehen, nur unterſcheidet ſich, wie geſagt, die jüngſte Speculation von der früheren Schelling'ſchen und der Hegel'ſchen auf's Beſtimmteſte dadurch, daß ſie in allen dieſen Formen einen abſoluten Inhalt, ein Weſen vorausſetzt, welches als Grund aller Thätigkeit abſolut ſelbſtthätig, mithin frei, geiſtig und, wie man es jetzt näher ausdrückt, abſolute Perſönlichkeit iſt.

Ohne der Selbſtſtändigkeit mehrerer jüngſt empor gekommenen Denker zu nahe zu treten, muß doch bemerkt werden, daß auch hierin, hiſtoriſch betrachtet, dem Meiſter Schelling die Priorität der Idee, wenn auch nicht — ſo viel bis jetzt bekannt iſt — der Ausführung gebührt. Jene Idee nämlich liegt unverkennbar ſchon in der oft genannten Abhandlung über die menſchliche Freiheit — leider nur in einem faſt undurchdringlich myſtiſchen Schleier, und verwachſen mit Nebenbeziehungen auf gewiſſe Dogmen der poſitiven Religion, welche mit jener platoniſirenden Anſicht, die oben geſchildert worden iſt, und mit der Philoſophie der Geſchichte oder geſchichtlichen Philoſophie des Meiſters auf's Innigſte zuſammenhängen. Charakteriſtiſch aber iſt es jedenfalls, daß Schelling dieſe ſeine ſpätere Richtung vorzugsweiſe das *Syſtem der poſitiven Philoſophie der Freiheit* nennt, zum Unterſchied von dem Hegel'ſchen, welches er als das der *rationaliſtiſchen Nothwendigkeit* bezeichnet.

Daß und warum die Hegel'ſche Schule behauptet, im Beſitze der abſoluten Methode, und mittels dieſer der abſoluten Erkenntniß zu ſein, haben wir oben nachgewieſen. Indeſſen dürfen wir uns doch von ſolchen Verſicherungen nicht irre machen laſſen, um ſo weniger, da die meiſten Jünger

derſelben neuerdings ſelbſt von der Schroffheit nachzulaſſen ſcheinen, mit welcher anfangs ausgeſprochen wurde, „daß das Syſtem das abſolut letzte, unverbeſſerliche ſei.“ Jeder Philoſoph von wirklicher Bedeutung und Originalität ſeit Thales bis Hegel hat wohl die Ueberzeugung gehabt, daß er „dem Bau von Ewigkeiten“ mit ſeinem Syſteme den Schlußſtein aufgeſetzt habe, und immer iſt es doch nur der Stein geweſen, von dem es heißt:

— — — — „Glaubt er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da mit einmal ſtürzte die Laſt um,
Hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückiſche Marmor.“

Ueberblicken wir noch einmal aufmerkſam und möglichſt unbefangen den Gang der Philoſophie — auch nur der neueſten ſeit Kant — in ihren ſtets erneuten Wendungen, ſo muß es ſich uns faſt aufdrängen, daß eben dieß nach entgegengeſetzten Seiten Aus- und Wiedereinlenken, dieſes Schwanken ſelbſt einen nicht gehörig gekannten Grund haben müſſe, der ſo wie Bedingung ihres Fortſchreitens, ſo auch die Urſache ihrer ſtets einſeitigen Extravaganzen ſei. Gleich im Anfange habe ich, wie man ſich erinnern wird, die Syſteme in zwei von Kant aus divergirende Reihen geſtellt, ſo daß einerſeits Jacobi und entſchiedener noch Herbart, anderſeits Fichte, Schelling und Hegel zu ſtehen kamen. Der Grund dieſer Dichotomie lag nach meiner Anſicht darin, daß dieſe beiden Parteien das Abſolute, d. h. gleich das erſte unentwickelte Princip der Philoſophie, jede von einer andern Seite faßte. Sehe ich recht, ſo hat ſich einerſeits in Herbart, anderſeits in Hegel durch eine dieſen Denkern nicht genug zu dankende Conſequenz das Reſultat dieſer Einſeitigkeiten ſo deutlich und unumwunden herausgeſtellt, daß man eben darin die Einſeitigkeit erſt recht erkennt und in ihr zugleich den Grund, warum keine von beiden Richtungen zu einem befriedigenden Reſultate führen konnte. Schon durch Kant war der Riß geſchehen, aber die beiden Hälften waren in einem Syſteme noch einander gegenüber ſtehen geblieben; man hatte noch eine Duplicität, ein Sein (das Ding an ſich) und außerdem das Denken; wenn auch in dieſer Geſtalt unvermittelt und ebendeßhalb unbefriedigend

— ſo war doch da, was man ſuchte, und daher wenden ſich noch jetzt ſo Viele faſt inſtinctmäßig zurück zum verlaſſenen Kriticismus. Aber mit Kant, ſage ich, war auch der Riß geſchehen; conſequent durchgeführt, konnte ſein Syſtem nur auf Koſten des Realismus ſich in Idealismus ausbilden; denn er hatte von dem Ding an ſich, d. h. vom Seienden im Gegenſatze zum Denken, gar wenig oder nichts Erkennbares, ja nicht einmal Denkbares mehr übrig gelaſſen; er hatte nicht etwa nur das objective Sein als etwas ſchlechthin Unerkennbares bezeichnet, ſondern auch das ſubjective, die Seele, als ein bloßes Abſtractum dargeſtellt.

Fichte wurde alſo conſequenter Weiſe ein Kantiſcher, d. h. transſcendentaler Idealiſt. Seiner Wiſſenſchaftslehre, d. i. ſeiner theoretiſchen Philoſophie nach, gab es nichts Unmittelbares und überhaupt für die Philoſophie nichts, als ſubjective Thätigkeiten. Man denkt bei dem Fichte'ſchen Idealismus insgemein nur daran, daß ihm die äußerlichen Objecte, die Nichtiche, für bloße vom Ich ſelbſt erzeugte Bilder und Gedanken galten; man muß ſich aber beſonders daran erinnern, daß das Fichte'ſche Ich ſelbſt nur aus Thätigkeit beſtand, ohne einen ſubſtanziellen Kern; es war ihm bloß Selbſtbewußtſein, eine Concentration intellectueller Thätigkeiten, und jedes ſubſtanzielle Sein ſollte eben nur als Thätigkeit und Denken, als Gedanke und als Geſetz des Denkens begriffen werden; ſomit hatte er innerlich und äußerlich den letzten Reſt des Kantiſchen Dinges an ſich hinweggetilgt

Dieſem Idealismus gegenüber trat Jacobi mit der Behauptung auf, daß ein reales Weſen, nur nicht unmittelbar wahrnehmbar, aber ſich uns immerdar offenbarend, in und außer uns exiſtire. Er hielt ſich alſo vorzugsweiſe an die andere Seite der Kantiſchen Darſtellung, an das Ding an ſich, und dieß war ihm die Hauptſache, denn es verbarg die Fülle alles Werdenden. Herbart faßte dieſen Begriff unter der Kategorie der Subſtanz oder des Seienden noch beſtimmter auf und zeigte durch eine conſequente Ausführung, was ſich damit anfangen ließ. Der Begriff der Subſtanz aber, ſtreng aufgefaßt, iſt der Begriff des ſchlechthin Seienden, des ewig unveränderlich Einfachen, auf ſich ſelbſt Beruhen-

den, nicht Geſchaffenen, noch Schaffenden; es iſt der Begriff des außer allem Wechſel wandellos in ſich Beharrenden, das reine Gegentheil von allem Werden, aller Veränderung, Bewegung, Leben. Eben deßwegen konnte dieſes Syſtem auch durch ſeine Theorie nicht zu der Idee des Grundes, der Selbſtentwickelung, der lebendigen Freiheit und Schöpfung hindurchdringen. Selbſt die Vielheit der Subſtanzen nahm es bloß empiriſch auf und an.

Fanden wir alſo bei Fichte den Grundſatz ausgeſprochen: Alles iſt Denken, Bewußtſein, Thätigkeit, Leben und praktiſche Freiheit, nirgend iſt ein ſubſtanzielles Sein, ſo fanden wir bei Herbart im Grunde das directe Gegentheil von dieſem Allen: nirgend iſt reale Thätigkeit, Bewegung und Leben, ſondern Alles war und iſt, wie es iſt, von Ewigkeit her reines Sein, unveränderliche Subſtanz. Bezeichnen wir nun als den Grundbegriff dieſes Syſtems den der Subſtanz, — und ſo möchte es wohl dem gewöhnlichen Denk- und Sprachgebrauche nach für die Meiſten am einleuchtendſten bezeichnet werden — ſo können wir das Fichte'ſche Princip dagegen mit abſoluter Thätigkeit, Thun, Actualität bezeichnen.

Schelling nun, der anfangs ganz auf Fichte's Seite ſtand, ſah alsbald die Einſeitigkeit ein, daß ein einziges für ſich ſtehendes Wiſſen der Wahrheit ein wahrer Widerſpruch ſei, daß vielmehr im Begriffe der Wahrheit und des Wiſſens ſelbſt ſchon liege, daß dieſem auch etwas entſpreche, was gewußt werde, der Subjectivität eine Objectivität. Um dieſer Idee der Wahrheit willen mußte nun aber auch das Wiſſen dem Gewußten ganz entſprechen; es mußte ganz mit ihm zuſammenfallen und als identiſch gefaßt werden können. Dieſen Satz gewann Schelling hauptſächlich aus der praktiſchen Philoſophie Fichte's, wo das Thun nicht mehr bloß als immanentes Denken, ſondern als wirkende Thätigkeit, als Productivität in Zeit und Raum geſetzt worden war. Schelling alſo faßte das Nichtich gleich dem Ich als wahres Subject, d. h. aber nicht als Subſtanz, ſondern beide nur als Thätigkeit, die gleichſam aus zwei Contrapuncten mit einander in Wechſelwirkung geräth. Schelling ſtellte alſo

gar nicht die beiden Kategorieen des abſolut Seienden oder der auf ſich ſelbſt beruhenden Subſtanz, und des abſoluten Werdens oder — abſtract ausgedrückt — des abſoluten Grundes einander gegenüber, um ſie als unterſchiedene Momente in einem abſoluten Weſen zu verbinden, ſondern das Doppelte, was ſich gegenüber ſtand, und was er in Eins zurückführte, war die reale und die ideale Thätigkeit; alſo beiderſeitige Thätigkeiten waren ihm im Grunde Eins und Dasſelbe, nämlich das Abſolute. Auch bei Schelling haben wir es, wenigſtens in der früheren Geſtalt ſeiner Philoſophie, lediglich mit Thätigkeiten zu thun; das Subſtanzielle iſt nicht mit dieſer abſoluten Thätigkeit im Princip verbunden, aufbewahrt oder, mit Hegel zu reden, aufgehoben, ſondern es iſt vielmehr in dieſer Thätigkeit ausgelöſcht worden; die Kategorie des abſoluten Grundes wurde nicht wahrhaft in die Subſtanz verlegt, ſondern an die Stelle der Subſtanz wurde der abſolute Grund geſetzt; ein zunächſt noch zweideutiger Ausdruck, da es noch darauf ankam, ob ſich dieſer Grund für ſich als das Poſitive erhalten werde oder nicht. Daher laſſen auch die verſchiedenen Ausdrücke, die er nach einander für das Abſolute gebraucht hat, die Wahrheit zweifelhaft; denn er hat das Abſolute nicht nur abſolutes Leben, Bewegung, Wollen, Vernunft genannt, ſondern ſein gewöhnlichſter Ausdruck war und blieb Subject-Object, welcher letztere Ausdruck allerdings auf jenes vermißte Subſtanzielle hindeutet; auch kann man ſagen, daß der Geiſt des Schelling'ſchen Syſtems überall ein ſolches Subſtanziell-reales meine und im Hintergrunde habe; ja auch dieß muß man zugeben, daß ſeine Methode, in ſofern ſie von der Hegel'ſchen abweicht, nur darum abweiche, weil ſie ein ſolches ſubſtanzielles oder poſitives Weſen vorausſetze, von dem Schelling ſelbſt — aber freilich im Widerſtreit mit ſich ſelbſt — an einzelnen Stellen faſt unwillkührlich, z. B. in der Abhandlung über die menſchliche Freiheit, einräumt, es ſei dasjenige, was ſich mit aller Anſtrengung des Denkens nicht ganz auflöſen laſſe u. dergl.; — allein die Unbeſtimmtheit der Ausdrücke geſtattete hierin ein unwiſſenſchaftliches Schwanken, und am Ende, im Reſultate des Ganzen, verſchwand doch zuletzt Alles,

was man ſich, wie ich ſchon früher ſagte, als das Weſen gedacht hatte, dem die Vernunft inwohne; es blieb eben nur, wie bei Hegel, ein Geſetz, eine allgemeine Wirkungsweiſe oder Naturnothwendigkeit, die auf den erſten Blick als ein leeres Abſtractum anerkannt werden würde, wenn ſie nicht zu ihrer Erfüllung oder ihrem Subſtrate die Selbſtthätigkeit, das abſolute Leben, mit andern Worten: das praktiſche Moment hätte. Dieſes praktiſche Moment aber, was iſt es an ſich? Es iſt durch und durch eben nur jenes abſolute Thun und Leben = Denken.

So wird es, wie ich meine, nicht nur begreiflich, ſondern auch völlig natürlich und conſequent erſcheinen, wenn Hegel an die Stelle der ihr Geſetz in ſich ſelbſt tragenden abſoluten Vernunftthätigkeit mit einem Worte den Begriff oder die Idee ſetzte, woraus dann wieder eben ſo conſequent der neuerdings von Schelling ſelbſt perhorrescirte Rationalismus oder die abſolute Nothwendigkeit folgte, welche der abſolute Begriff oder die an ſich ſelbſt geknüpfte reine Vernunft, oder das ſich ſelbſt erfüllende abſolute Geſetz an und für ſich ſelbſt iſt. Wie könnte auch ſonſt bei Hegel der abſolute Proceß, das ewige, unerſchöpfliche raſtloſe Werden, als die Wahrheit von Allem, als das wahrhaft Abſolute ſelbſt aufgeſtellt werden?

Der Gegenſatz, um den es ſich jetzt in der Philoſophie handelt, iſt nicht mehr Realismus und Idealismus. Realismus und Idealismus ſind zuſammen — weil ſie unter dem gemeinſamen Begriff der abſoluten Thätigkeit begriffen worden ſind — auf die eine Seite getreten; der Gegenſatz iſt ein höherer; nämlich der des Poſitiven und Negativen, der Thätigkeit und der Subſtanz, oder der Subſtanz und Form; denn es kommt bloß darauf an, daß man Thätigkeit als die Form des in ihm Thätigen begreife, um ſich dieſes Gegenſatzes bewußt zu werden. Idealismus — wenn man das Wort noch gebrauchen will für ein Syſtem, welches jene Subſtanz nicht anerkennt — kann nichts Anderes bedeuten, als jenes Syſtem der abſoluten Bewegung, welches in ſich freilich wieder einen Gegenſatz, aber nur den des Praktiſchen und Theoretiſchen, oder der realen (raum-zeitli-

chen) und intellectuellen Thätigkeit und Bewegung hat. Es ist also ein System der absoluten Actualität, oder des Dynamismus, wie wir es oben versuchsweise schon bezeichnet haben, einer Bewegung ohne ein sich Bewegendes, eines Lebens (Infinitiv) ohne ein Lebendiges, eines Seins ohne ein Seiendes.

Ich sage: eines Seins ohne ein Seiendes (εἶναι ohne ὄν); denn gerade dieses Wort: Sein, scheint die Schuld des Mißverständnisses zu tragen, indem es dasselbe einschließt und verhehlt. Sein, als Infinitiv des Zeitwortes, drückt, wie schon früher bei Herbart's System bemerkt wurde, gar nicht das aus, was hier gemeint ist, sondern nur den Zustand, die Art und Weise dieses Gemeinten; es ist die Position desselben, das Hingestelltsein, oder vielmehr das Dastehen desselben in der Wirklichkeit oder auch im Bewußtsein. Eben deßhalb konnte die eine Partei sagen: das Sein für sich sei gar nichts, sondern nur dasjenige sei, von dem man sagt, es sei. Was ist denn nun aber dieses Was? Eben dasjenige, was wir durchaus mit keinem Zeitworte — Sein, Leben, Wollen, Wirken — auch nicht mit den abstracten Hauptwörtern: Thätigkeit, Wille, Vernunft, Bewußtsein u. s. f., sondern eben nur mit einem Begriffe bezeichnen können, der das vermißte und oben näher bezeichnete Positive zugleich mit einschließt: das Seiende, Thätige, Lebendige — das Wesen oder die Substanz, wenn wir bei diesem Worte bleiben wollen; es bedeutet den Inhalt, so wie jene Ausdrücke alle nur Formen bezeichnen; es ist also auch ein ganz anderes Was oder Ansich darunter gemeint, als das Herbartische, welches das Seiende nur unter einer und zwar der abstractesten Bestimmtheit, also wieder nur eine Form, absolut gesetzt, sein kann.

Ein absoluter Inhalt aber muß gesetzt werden, sobald man alle Kategorieen und namentlich auch die des Seins und des Begriffs selbst als Formen begriffen hat; denn eine Form kann nie als für sich seiend, allein, leer, absolut gedacht werden, noch in der Wirklichkeit existiren; sie fordert einen Inhalt und ist selbst nur für, an oder in demselben; ich sage in demselben, als Bestimmung, Qualität, oder wenn

man will: Negation; ſie iſt das Negative, welches ein Poſitives vorausſetzt. Hegel ſagt zwar, das Poſitive ſei nichts, als das negirte Negative; dieß iſt richtig, wenn von dem Begriffe des Poſitiven oder von der Art und Weiſe, wie wir dieſen Begriff denkend bilden, die Rede iſt. Allein hierin liegt überhaupt ein *πρῶτον ψεῦδος* des Syſtems, wie früher ſchon genauer nachgewieſen worden iſt.

Dieſe Verwechſelung der Form und des Inhalts aber hat ſich ſeit Fichte in der Metaphyſik eingeſchlichen; denn dieſer ſuchte ein abſolutes Formalprincip der philoſophiſchen Gewißheit — nicht ein reales des Univerſums —; jenes aber liegt allerdings in der abſoluten Thätigkeit des Ich, denn nur dieſe iſt ſich, dem Denken ſelbſt, das Unmittelbare und iſt es ſelbſt. Wenn nun aber das Denken, dieſe abſolute Thätigkeit, nachdem es ſich völlig mit ſich ſelbſt verſtändigt, ſich ſelber nur als die eine Seite, aber nicht als das ganze Abſolute, anerkennt, ſo weiſet es eben dadurch über ſich ſelbſt hinaus, oder, was eben ſo viel iſt, es erkennt in ſich Gedankenformen als nothwendige und wahre, dem Sein entſprechende an, die nicht die des abſtracten Denkens in engerer Bedeutung allein ſind; durch dieſe aber wird hinwiederum auch die Wahrheit eines Seins anerkannt, das ſonſt ganz verſchwinden würde; der Weg, den das Denken eingeſchlagen, bleibt alſo zwar der einzig richtige, nämlich durch Denken über die Annahme, daß das Denken ſelbſt das einzig Abſolute ſei, hinaus zu kommen, aber es muß auch nun wirklich über ſich hinausgehen, und nicht in jener Befangenheit in ſich verharren. Hegel ſelbſt erkennt die ganze Sphäre der Logik in gewiſſem Sinne, als eine ſubjective an, nämlich als die des Denkens rein an ſich ſelbſt und auf ſich bezogen; als ſolche ſteht ſie der Natur und Geiſtesphiloſophie gegenüber. Die Sphäre des reinen Gedankens ſetzt alſo auch bei ihm eine andere, zwar nicht jenſeitige, ſondern immanente, aber doch dem Denken als ſolchem andere, niedere Sphäre des Seins voraus, und ſollen nun auch die Formen dieſes niederen Daſeins zu ihrer relativen Berechtigung innerhalb der Metaphyſik kommen, ſo wie ſie derſelben vorausgeſetzt und am Ende derſelben auch wieder anerkannt wer-

den, so darf jener positive Inhalt gleich anfangs nicht von dieser Wissenschaft ausgeschlossen werden, welche, wie die Metaphysik, den Anspruch macht, die Wirklichkeit zu erklären und darzustellen. Gerade nur in diesem Momente, dem Inhalte oder Seienden, dem Positiven, liegt der Quell des Lebens, die Macht und Kraft der Bewegung, nicht in der leeren Form, dem Sein, für sich, abstract betrachtet. Man macht den größten Fehler, den Hegel selbst überhaupt rügt, wenn man mit dieser Abstraction, dem formellen Sein, etwas für sich allein anzufangen gedenkt; und macht man diesen Fehler gleich im Princip, was soll im Fortgange aus dem ganzen Systeme werden? Was daraus wird, hat das Hegel'sche System zur Genüge gezeigt: ein reiner in sich selbst lebendig sein sollender Mechanismus leerer Begriffe, eine Symphonie, die sich selbst im luftleeren Raume, d. i. im leeren Sein, spielt, oder ein Weltgebäude, was aus lauter gegenseitigen Verhältnissen, Spannungen, Bestimmungen besteht, ohne ein Etwas, das sich spannt, bestimmt u. s. w.; denn das Hegel'sche Etwas, obschon es etwas Solides zu bedeuten scheint, ist dennoch auch nur ein mit nichts gefüllter Ballon.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese Ansicht tiefer zu begründen. Für begründet auf allerlei Weise im Bewußtsein der Zeitgenossen kann sie an sich schon gelten. Für einen Theil derselben genügt es, diese Wahrheit auch nur äußerlich hinzustellen, für einen andern würde die ausgeführteste und abstracteste Behandlung kaum überzeugend sein, indem man uns, vom Hegel'schen Standpuncte aus, doch nur eines Rückfalls in die alte Reflexionstheorie und in das objective Sein beschuldigen wird — worüber wir eben durch Hegel selbst am meisten hinausgekommen zu sein glauben. Wenn hier unumwunden ausgesprochen wird, daß die Lehre von der Positivität oder — falls man diesen Ausdruck verständlicher findet — der Substantialität des Seienden mit Abstreifung ihrer Einseitigkeit — womit sie allerdings aufhört, die Herbartische zu sein — und die Fichte-Schelling-Hegel'sche absolute Thätigkeitslehre zu einem Systeme verarbeitet, aber keine von beiden bis zum Verschwinden ihres Grundbegriffs

in der andern aufgelöst werden dürfe, und daß dennoch diese Verschmelzung zur Gestalt eines Systemes in streng wissenschaftlicher Form geschehen müsse; — so wird dieß freilich zur Zeit noch Vielen paradox und synkretistisch erscheinen; allein wir berufen uns auch hierbei ausdrücklich auf etwas noch künftig zu Leistendes, und stellen diese Ansicht zur Zeit bloß auf als die eines auf historischem Wege gewonnenen Bewußtseins von der Einseitigkeit des bisherigen Princips der Philosophie überhaupt.

Indem ich nun in Bezug auf alles Dasjenige, was zur nähern Andeutung der Methode einer wahren Realphilosophie, die sich jedenfalls mehr nach der von der jüngeren Schelling'schen Schule, wenn auch nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung aufgestellten und befolgten, doch angestrebten Methode, als nach rein Hegel'scher, gestalten müßte — indem ich in Bezug hierauf theils an das früher Gesagte erinnere, theils Vieles unterdrücke und zum Schlusse eile, wage ich nur noch, auf einen einzigen Punct hinzudeuten, der, wie mir scheint, in den bisherigen Systemen seine wahre Entwickelung gar nicht finden konnte. Nur einer wahrhaften Realphilosophie, die ihren Gesammtgegenstand nicht überhaupt gleich von vorn herein als das absolute Werden, sondern als das ewig Seiende und Bleibende im Werden bestimmt, nur einer solchen wird es möglich sein, auch das Princip der Einzelheit des Seienden oder der Individualität des Endlichen mit allem Ernste und in voller Wahrheit festzuhalten. Die Kategorie der Verendlichung, welche erfahrungsmäßig die des Wirklichen ist, ist im Hegel'schen Systeme, wie mir scheint, gerade so empirisch aufgenommen, wie im Herbartischen, nur daß es in jenem, aus Furcht vor der „schlechten Unendlichkeit," bei einer wahrhaft schlechten Endlichkeit bleibt. Die Möglichkeit eines wahrhaft für sich seienden Endlichen kann nie in einem Systeme gegeben werden, welches überhaupt bloß mit leeren Bestimmungen und reinen Bewegungen zu thun, und so wie überhaupt, so auch im Endlichen kein wahres ὄν hat, welches die Stelle des absoluten Subjects verträte.

Daher — um es kurz zu sagen — die anerkannte Un-

möglichkeit, mit Hegel's Methode oder vielmehr mit dem, was ihm das Realprincip und die reale Erfüllung seines ganzen Gedankenorganismus ist, auf eine wahrhafte Unsterblichkeitslehre, d. h. persönliche Fortdauer, zu kommen. Besteht dieses unser ganzes Dasein, als das unsrige, nur in dieser zeitlichen, momentanen Bestimmtheit einer Gedankenbewegung des absoluten Denkens, so wäre unsere Persönlichkeit auch nur eine transitorische, mithin unwahre, sie wäre nur jene allgemeine Natur- oder Geistesthätigkeit, die sich zur Zeit in uns, wie in einen Knoten, verschlungen hätte, aber einer sichern Auflösung wieder entgegen eilte. So möchte sich denn leicht nachweisen lassen, daß die Idee der Persönlichkeit und der mit ihr verbundenen Freiheit, Selbstständigkeit und der Möglichkeit des Bösen nur auf der Wahrheit und Ewigkeit eines substanziellen Wesens in uns beruht, das wir auch gläubig gemeinhin mit dem Ausdruck bezeichnen, daß wir göttlichen Geschlechts, daß unser Geist ein Funke der Gottheit, d. h. eben der sich ewig gleichen, selbstständigen, ungeschaffenen und unvergänglichen Ursubstanz ist, von deren Vorhandensein in uns das Selbstbewußtsein Zeugniß giebt, deren Offenbarung es ist — die aber nicht das Selbstbewußtsein oder actuelles Wissen selbst ist. Man hat diesen einfachen Satz bloß deßhalb mit so vielen Schwierigkeiten umgeben, weil man das Wesen durchaus als das Wirken gedacht wissen wollte, und dieß wollte man, um von dem andern Extrem, der absoluten todten Substanz und Atomistik loszukommen, bei der freilich unser Denken eben so wenig, wie bei dem andern Extrem, Befriedigung finden kann.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich diejenigen abmühen, welche sich nicht von der Hegel'schen absoluten Bewegung losmachen, und mittels dieser Dialektik doch eine Unsterblichkeitslehre des menschlichen Bewußtseins hervorkünsteln wollen. Ist mein Ich nur Bewegung und Thätigkeit, beruht meine Persönlichkeit nur auf der Dauer dieses thätigen Denkens: ich bin ich — so kann, so werde ich mich auch einmal selbst vergessen; diese Thätigkeit, dieses irdische Denken und Thun, wird sicher einmal stillstehen, die Bewegung aufhören. War ich nun nichts als Denken, Wollen Bewe-

gen, so bin ich nicht mehr, sobald dieser Lebensmechanismus stockt, und mit dem letzten Gedanken, mit der letzten Bewegung des Ausathmens muß Alles aufhören, was seinem Wesen nach nur Gedanke und Bewegung ist. Eine genügende Unsterblichkeitslehre — in welcher freilich das Selbstbewußtsein stets als der Beweis und als die Bethätigung eines in sich selbst real zum Für-sich-bestehen gekommenen Sein geltend gemacht werden muß — eine solche Lehre muß also immer auf der Voraussetzung jenes positiven Momentes im Ich beruhen, und wird nicht eher ausgearbeitet werden können, als bis man sich der Einseitigkeit einer völlig substanzlosen Beweglichkeit völlig bewußt worden ist.

Gesetzt nun aber — wir nehmen dieses hier ausdrücklich nur noch **precario** an — es gelänge der Beweis, oder die persönliche Fortdauer müßte auch nur überhaupt als Postulat gelten, so gestaltete sich auch somit und dadurch die Ansicht und Bedeutung von dem religiösen Momente im Systeme ganz anders.

Ist nämlich, wie auch die Hegelianer behaupten, der Inhalt der christlichen Lehre wirklich das Höchste für menschliches Wissen und Thun, so ist eben damit auch die dem Allgemeinen — hier dem unendlichen Geiste — gegenüberstehende individuelle Persönlichkeit des vernünftigen endlichen Wesens, des Menschen, gesichert und verewigt; mit der Religion diese, und diese mit der Religion. Dieß geht selbst aus Hegel's System unwidersprechlich hervor. Nach Hegel wird auf einer höheren Stufe geistiger Ausbildung dieß religiöse Bewußtsein, welches sich die Gottheit noch objectiv, außer sich und verschieden von sich selbst vorstellt, aufgehoben in dem philosophischen Bewußtsein der Identität, d. h. die Religion geht über in Philosophie, nämlich in die Identitätsphilosophie des absoluten Bewußtseins der Einheit des Alls, der Gottheit und Welt, des Unendlichen und Endlichen. Die Religion als solche, oder das Wissen und Glauben in Form der Religion, soll und wird also dem wahrhaften Wissen oder dem Wissen in Form des Wissens Platz machen, die Religion von der Philosophie verdrängt werden, oder sich in diese aufheben, sobald das Bewußtsein im In-

dividuum eintritt, daß ſeine individuelle Perſönlichkeit nur als verſchwindendes Moment im Abſoluten geſetzt und in Wahrheit als unweſentlich und unangemeſſen fallen zu laſſen ſei. Wir kehren, im Vertrauen auf die noch zu rettende Unſterblichkeit, dieſe Sätze um. Eine Philoſophie, welche dem Individuum ſeine Perſönlichkeit und Zukunft als eine ewige ſichert, und einem Allgemeinen, Unendlichen gegenüber die relative Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Endlichen befeſtigt — eine ſolche Philoſophie, die den Pantheismus im ſchlechten Sinne des Wortes aufhebt und mithin die Unſterblichkeit des Individuums auch ſchon im zeitlichen Bewußtſein des Individuums begründet, begründet auch zugleich das religiöſe Bewußtſein in demſelben, und zwar nicht als aufzuhebende, nur zeitliche Anſchauungsweiſe, ſondern — und nur ſo erſt — als volle, ewige, unabänderliche Wahrheit. Wenn die Identitätsphiloſophie je dahin gelangen könnte, die individuelle Fortdauer der Perſonen zu erweiſen, ſo hätte ſie ſich in ihrer Grundveſte ſelbſt zerſtört, denn ſie hätte den Grund- und Schlußſtein ihres Syſtems, die volle Wahrheit im abſoluten Identitätsbewußtſein ſelbſt aufgehoben. Iſt nun ſchon eine ſolche Philoſophie mit ſich ſelbſt im Widerſtreite, ſobald ſie jene Lehre der Religion in ſich aufzunehmen ſucht, ſo iſt ſie es ſchon aus dieſem Grunde noch viel entſchiedener mit einer Religion ſelbſt, deren weſentlichſter Punct die Unſterblichkeit, ein künftiges, nicht irdiſches Geiſterreich und deren höchſtes Symbol der Auferſtandene iſt.

Was an die Stelle des religiöſen Moments, der eigentlichen Ehrfurcht vor dem Heiligen, treten könnte, wenn der Inhalt der Religion ſich im Bewußtſein eines Zeitalters zur Identitätsüberzeugung geſtaltet hätte, dieß hat ſich an der barocken Erſcheinung des Sct. Simonismus, einer Art von Vergötterung der abſtracten Staatsform und heiliggeſprochener Induſtrie, alſo der platten Naturnothwendigkeit des Erwerbes von Subſiſtenzmitteln für dieſes leibliche Daſein, ausgeſprochen. In Frankreich gohr dieſe Erſcheinung factiſch unter dem Volke aus, während die Theorie dazu im Hegel'ſchen Pantheismus und in Hegel'ſchen Staatsvergötterungslehren unter den Deutſchen zum Glücke nur in Büchern zum Vor-

ſchein kam, aber auch hier gerade gleichzeitig mit dem hitzigſten Kampfe der deſtructiven und conſervativen Parteien, welche von einer Rechtsphiloſophie, deren Grundlage das in der Zeit zum Beſtande Kommende iſt, auf gleiche Weiſe begünſtigt werden. Auch dieſes iſt ein Zeichen des Culminirens dieſer Ideen, die durch unſeren Zenith gegangen ſind. Eben ſo bedeutſam und erfreulich aber muß es ſcheinen, daß dagegen in der allerneueſten Zeit die Unterſuchung über die perſönliche Fortdauer nach dem Tode, ſo wie die Anerkennung individueller Perſönlichkeit im Staate einer abſtracten Macht gegenüber wieder mit Intereſſe hervorgezogen worden iſt und verhandelt wird. Wird dieſes Intereſſe auch noch nicht durch die erſten Leiſtungen ſogleich vollkommen befriedigt, ſo iſt doch ſchon dieſes wiedererwachte Bedürfniß einem geſunden Vernunftinſtincte, oder — wollten wir hier in Hegel's Sprache reden — einer neuen, im Weltgeiſte ſich ſelbſt offenbarenden Ahnung und tieferen Selbſtbeſinnung zuzuſchreiben. Es iſt die rege gewordene Ahnung, die dem Wiſſen vorausgeht.

Dergleichen Stimmen giebt's, es iſt kein Zweifel.
Wie ſich der Sonne Scheinbild in den Dunſtkreis
Malt, eh' ſie kommt, ſo ſchreiten auch den großen
Geſchicken ihre Geiſter ſchon voran,
Und in dem Heute wandelt ſchon das Morgen.

Wie wenig nun auch im Ganzen die Hoffnung, in der Philoſophie eine vollkommene Verſöhnung des Gefühls und Verſtandes zu finden, durch dieſen Einblick in das Innere der Schule befriedigt worden ſein mag, ſo gehen wir doch, wie ich hoffe, aus dieſen unſeren Winterverſammlungen mit der Zuverſicht aus einander, daß die Wendung, welche die neueſte Philoſophie in Deutſchland zu nehmen beginnt, einem blüthen- und fruchtreichen Jahre entgegen führen werde, und daß auch in dieſer Rückſicht an deutſchem Tiefſinn und Fleiß um ſo weniger verzweifelt werden dürfe, je größer die Geiſtesarbeit war, mit welcher der Pfad von ihm geebnet worden iſt. Iſt nur erſt ein wahrer Mangel fühlbar geworden, hat ſich die leere Stelle im Bewußtſein gezeigt, welche noch auszufüllen iſt, ſo iſt auch jener Mangel ſchon zur Hälfte überwunden. Sollte alſo jener Mangel wirklich mit einem

in der allgemeinen Lebensbewegung noch fehlenden Beharrlichen richtig vorgefühlt werden, so dürfen wir auch das endliche vollkommene Gelingen so mancher dahin zielender Bestrebungen, dieses Vorgefühl zur wissenschaftlichen Form und Giltigkeit zu erheben, Bestrebungen, ja zum Theil schon höchst ehrenwerther Leistungen hoffen, deren vorzüglichste hier näher durch die Namen ihrer Verfasser zu bezeichnen, uns nicht sowohl die Schwierigkeit der Auswahl, als vielmehr das Ziel dieser Vorträge verbietet, die wir demnach in unserem Sinne mit dem Wahlspruche beschließen:

„Und ob Alles im ewigen Wechsel kreis't,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist"

Druck von B. G. Teubner in Dresden.